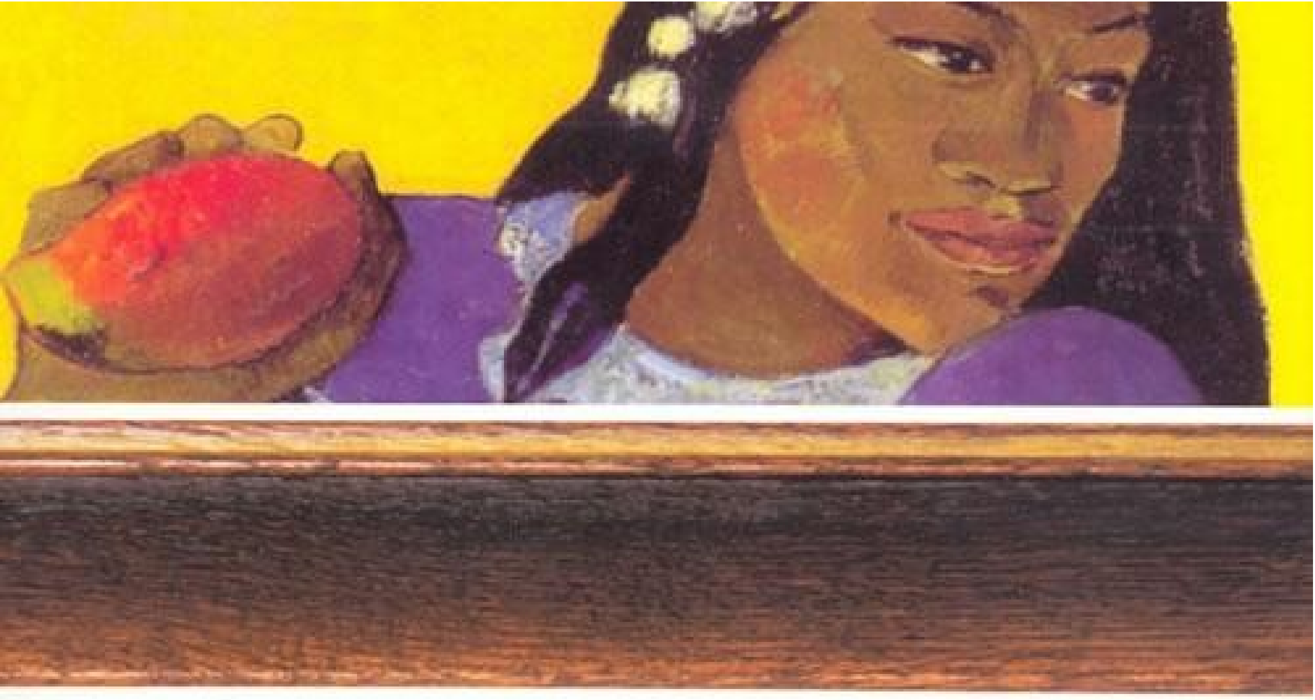


Claude

Lévi-Strauss

Tristes trópicos

Paidós *Surcos 24*

Claude Lévi-Strauss

T r i s t e s t r ó p i c o s

Prólogo de Manuel Delgado Ruiz

PAIDOS

Título original: *Tristes trapiques*
Publicado en francés por Librairie Plon, París

Traducción de Noelia Bastard
Revisión técnica de Eliseo Verón

Cubierta de Mario Eskenazi y Pablo Martín

Para LAURENT

Nec minus ergo ante haec quam tu cecidere, cadentque
(Lucrecio, *De Rerum Natura,* III, 969)

ÍNDICE

Sexta parte
BORORO

Séptima parte
NAMBIQUARA

Octava parte
TUPI-KAWAIB

Novena parte
EL REGRESO

INTRODUCCIÓN

En abril de 1981, ya definitivamente pasado de moda lo que de moda había en el estructuralismo, la revista *Lire* publicaba un *tableau d'honneur* de la intelectualidad francesa, confeccionado con las respuestas de sus lectores a una encuesta. El mayor grado de influencia se atribuyó a Claude Lévi-Strauss, que era quien encabezaba aquella clasificación. Alguien, siete años después y precisamente para comentar su vigencia, llamaba la atención sobre el singular hecho de que el «intelectual» más prestigiado en Francia no fuera un intelectual, sino un «prosaico profesor de antropología».[1] Esto no debe interpretarse sino como un síntoma más del creciente ascendente que la antropología, con su estilo de acceder al conocimiento y su manera particular y distinta de «dar con las cosas», parece no haber cesado de conquistar. Este proceso de impregnación antropológica sobre todas las ciencias sociales y las humanidades en general, cuya conclusión no se atisba por el momento, concede un lugar privilegiado a la aportación teórica de Lévi-Strauss, absolutamente decisiva en la configuración de prácticamente la totalidad de corrientes etnológicas hoy en vigor. En ese sentido, debe entenderse como insustituible la consideración de *Tristes trópicos* en orden a una valoración precisa del pensamiento levi-straussiano y, por extensión, de toda la antropología contemporánea y de la autoridad en aumento que viene a ejercer intelectualmente sobre otros sectores del saber.[2]

En efecto, la lectura de la obra que aquí se introduce permite comprender la génesis de numerosos aspectos de las teorías propuestas por la antropología estructural y de muchas de las preocupaciones que más recurrentemente han hecho aparición en la producción literaria, tanto posterior como anterior, de Lévi-Strauss. Aquí tenemos, por ejemplo, un clarificador reconocimiento de la deuda debida a Marx y Freud: la siempre presente convicción de que son leyes inconscientes las que ocultamente rigen lo humano y de que la finalidad de

1. D. Font, «El pensamiento pobre», en *El País Libros,* 23 de julio de 1987, pág. 1.
2. Un ejemplo reciente de cómo se realiza esta eficacia explicativa de la antropología y de cómo es cada vez más frecuentemente convocada a pronun ciarse sobre cuestiones hasta hace poco situadas fuera de su jurisdicción intelec tual, es el libro de A. Cardín, *Tientos etnológicos,* Oviedo-Madrid, Júcar, 1988.

toda indagación que tenga como objeto la vida social debe situarse en la dirección de reconstruir la gramática secreta sobre la que se organiza. También se encontrará aquí el valor paradigmático que la antropología encuentra en la geología, esa ciencia que constantemente remite a la indisoluble solidaridad que une lo visible con lo profundo. De igual modo, en *Tristes trópicos* aparecen las razones de una deserción: la de su autor de la filosofía, argumento éste que adquiere una especial entidad ahora mismo, cuando el propio Vattimo, exponente de la orientación hermenéutica que anima los aires del fin de milenio, ya ha convocado a los filósofos a disolver la especificidad de su saber en la antropología.[3] Por otra parte, se nos permite apreciar de qué modo resulta aplicable a un material etnográfico de primera mano la categorización levi-straussiana de la cultura como el nexo comunicacional entre mundo y sociedad, en que el hombre actúa como permutador, y también como el lugar donde se evidencia la asimilabilidad hombre-sociedad-lenguaje, que sitúa los estudios culturales en el ámbito de la semiología, convertida ésta ya en una nueva especie de materialismo en que la materia ha dejado de ser una sustancia para convertirse en una relación. Por lo demás, la obra contiene apreciaciones sobre cuestiones muy puntuales, cuyo tratamiento aporta una importante dosis de claridad acerca del pensamiento del autor: el poder político, el budismo, el papel del islam, el sistema penitenciario occidental, la escritura o la ciudad en su calidad de «cosa humana por excelencia» (pág. 125), por citar sólo algunos ejemplos.

Pero, sobre todo, *Tristes trópicos* es la obra en que Lévi-Strauss atiende con mayor detenimiento su experiencia de campo con varias sociedades de la selva amazónica —caduveos, bororos, nambiquaras...—, allá por los años treinta, veinte años antes, por tanto, de la publicación del original francés del libro. Aquí, ante todo, se habla de aquellos «salvajes civilizados», como los designaba en uno de sus primeros trabajos,[4] de los que extrajo una materia prima etnográfica que nunca había dejado ni dejó de elaborar teóricamente y a quienes dedicaría las últimas palabras de su discurso de toma de posesión de la Cátedra de Antropología Social del *Collège de France,* para declararse públicamente «su discípulo y su testigo».[5] En relación con ello debe decirse que las páginas que siguen son una de las más hondas reflexiones que se han formulado jamás sobre la profesión de etnógrafo y sobre el valor y las implicaciones asignables al trabajo sobre el terreno, aquel sobre el cual la antropología edifica su singularidad y el que le permite establecer una ruptura epistemológica con res-

3. G. Vattimo, «Antropología y hermenéutica», *Luego...,* rev de la Facultad de Bellas Artes, Universidad de Barcelona, 1 (1984).

4. C. Lévi-Strauss, «Entre os salvagems civilizados», *O Estado de Sâo Paulo,* 1 (1936), págs. *66-69.*

5. En C. Lévi-Strauss, *Antropología estructural,* Barcelona, Paidós, 1987, Pág. 47.

pecto a las otras disciplinas interesadas en el hombre, a la vez que significa el estilo naturalista de sus cultivadores y su tantas veces explicitada ambición de amanecer, un buen día, junto a ese modelo que para ella siempre constituyeron las ciencias positivas de la naturaleza.

He aquí, en la manera como Lévi-Strauss describe y piensa su paso por la labor de campo y el valor iniciático que esta experiencia supuso para la formación de su personalidad intelectual, lo que más nos aproxima a la comprensión de la extraña belleza que esta obra emana y de toda la fascinación e inquietud que ha generado su lectura, mucho más allá, desde luego, del marco estricto de la antropología académica y profesional. Si *Tristes trópicos* merece ese lugar de privilegio que se le concede en el conjunto de la producción literaria etnográfica de todas las épocas, no es tanto por las sugestiones científicas que incorpora como por ese tono de extraordinaria melancolía, ese lirismo apesadumbrado con que el más sobresaliente de los representantes de la antropología estructural evoca no sólo aquellos días vividos entre los amazónicos, sino también las circunstancias personales que le fueron conduciendo al descubrimiento de una vocación irreversible, así como la tesitura sentimental a que aboca el contacto sin mediaciones con aquellos que la antropología ha constituido en el objeto mismo de su ciencia: *los otros.*

Hay algo que debe quedar destacado. Si, como se ha dicho, *Tristes trópicos* viene a ilustrar toda la obra en general Lévi-Strauss, hay un texto en particular al que este libro debería quedar asociado con un especial grado de intensidad. Me refiero a las palabras pronunciadas en Ginebra, el 28 de junio de 1962, con motivo del 250 aniversario del nacimiento de Jean-Jacques Rousseau,[6] «el más etnógrafo de los filósofos..., nuestro maestro, nuestro hermano..., a quien cada página de este libro hubiera podido ser dedicada» (pág. 392). Las páginas que ahora siguen no se entenderán plenamente si no se dice en primer lugar que Lévi-Strauss no hace en ellas sino reproducir, ahora a través de una experimentación etnográfica que el filósofo ginebrino de las Luces sólo intuyó, las obsesivas búsquedas que llenaron toda la vida de Rousseau: búsqueda «de la sociedad de la naturaleza», sabiendo que sólo allí era posible meditar sobre «la naturaleza de la sociedad»; búsqueda del principio, de lo que Lyotard había llamado «la fe originaria»,[7] una «frescura antigua..., la grandeza indefinible de los comienzos» (pág. 395), ese estado prístino que, como afirmaba Rousseau y como Lévi-Strauss repite aquí en dos oportunidades (págs. 340 y 447), «seguramente no existe, quizá nunca existió, probablemente no existirá jamás y del cual, sin embargo, es preciso tener nociones justas para

6. C. Lévi-Strauss, «Jean-Jacques Rousseau, fundador de las ciencias del hom bre», *Antropología estructural dos,* México, Siglo XXI, 1979, págs. 3745.

7. J.-F. Lyotard, «A propos de Cl. Lévi-Strauss. Les Indiens ne cueillent pas les fleurs», *Annales,* n. 1, París, 1965.

juzgar bien nuestro estado presente»; búsqueda de una ciencia de nuevo cuño, la «nueva sociología» de la que habla Lévi-Straus (pág. 467), capaz de asumir la completitud de la condición humana, cuyo principio innegociable fueran aquellas palabras con las que Rousseau fundaba, sin saberlo, la etnología y que quedarían recogidas en su homenaje: «Cuando se quiere estudiar a los hombres hay que mirar cerca de uno; pero para estudiar al hombre hay que aprender a mirar a lo lejos: hay que empezar por observar las diferencias para descubrir las propiedades»;[8] búsqueda, en fin, de la enajenada unidad del mundo, allí donde se resuelve la artificial antinomia que un día separara «mi sociedad y las otras sociedades, la naturaleza y la cultura, lo sensible y lo racional, la humanidad y la vida».[9] Pero, por encima de todo, del *otro,* aquel *él* con quien me reconcilio y que me obliga a descubrir que siempre estuvo en mí, de manera que es a mí mismo a quien encuentro ahora tan lejos, en una humanidad extraña a quien una superstición me hizo creerme distinto.

«¿Escribe el etnólogo otra cosa que confesiones?» Esta es la pregunta, formulada en el discurso en honor de Rousseau,[10] a la que *Tristes trópicos* había ya anticipado una respuesta negativa. Este libro es todo él una confesión. El observador, consciente de que está ante seres que se piensan en él y en quienes él mismo se piensa, se ha situado ya en el campo de lo observado: ha aprendido en seguida a romper la falsa distancia que segregaba la mirada de lo mirado. Lo que ve el investigador ya no son sólo los ritos, los mitos, las costumbres, la lucha por la vida de una civilización exótica sino, allí, como morándola, un sórdido puerto en Martinica, un incidente en un tren que atraviesa Cachemira, los años en la Sorbona, el olor de las calles de Lahore, el color de las arenas de Akaba, la habitación de un hotel de Coiania, una pagoda budista cerca de la frontera indo-birmana, el monasterio de Taxila, un paseo por el campo, una puesta de sol en alta mar, o, repitiéndose como una obsesión, los compases del estudio número 3 del opus 10 de Chopin. La etnografía de unos indios del Amazonas es idéntica, en su fondo, a la del propio pensamiento y a la de la propia memoria, como si todo ello encontrara su verdadera entidad en el centro de un cuarto de ecos y espejos. Octavio Paz, en la conclusión de sus comentarios sobre *Tristes trópicos,* proporcionaba una imagen exacta de aquello con lo que podría compararse el ejercicio de una antropología así: «el arte de danzar sobre el abismo».[11]

El precio de la lucidez es alto. La práctica radical de la etnografía

8. La cita está tomada del *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres.* Aparece en «J.-J. Rousseau...» pág 38

9. Ibid., pág. 45.

10. *Ibid.,* pág. 42.

11. O. Paz, *Claude Lévi-Strauss o el nuevo festín de Esopo,* México, Joaquín Mortiz, 1968, pág. 128.

es algo de lo que raras veces se sale indemne: siempre se sufre daño. En esta obra se culmina y confirma la renuncia al sujeto y esa certeza habrá de resultar mucha veces desalentadora y la base sobre la que se asiente una ciencia en ocasiones triste.[12] Saber que se piensa, saber que, a la vez, se está en el pensamiento, conduce a esa abolición del sentido en el sentido que se encuentra en la vertebralidad de la antropología estructural y que desemboca en un escepticismo rotundo que no admite redención. Esto es lo que lleva a Lévi-Strauss a iniciar uno de los capítulos de *La mirada distante* con una cita de los *Pensamientos* de Pascal, en la que está contenido ese desarraigo: «Nada nos puede consolar, cuando lo pensamos detenidamente.» [13] Por ello, ya no habrá a dónde ir. No serán ya más un resguardo ni la filosofía, ni la religión, ni el arte, ni la psicología..., ni siquiera la soledad, que alguna vez creímos nuestro último refugio y que ahora la evidencia del lenguaje viene a desmentir. «Nunca más, en ninguna parte, volveré a sentirme en mi casa», nos dice Lévi-Strauss (pág. 59). Ahora ya no queda más suelo ni patria que la relación misma, mientras que su ciencia se nos presenta como el único equipaje aceptable y como el único lugar donde precariamente descansar. La antropología es una ciencia habitable.

Tristes trópicos explícita de forma inigualada la clarividencia que el etnógrafo puede alcanzar de la extraña misión que se le ha encomendado: la de convertirse en ejecutor de una ciencia que no es sino la consecuencia directa de los remordimientos de una civilización, la occidental, que, desde la soberbia y la arrogancia que le concede su superioridad tecnológica y militar, ha decidido suprimir la diversidad cultural. El etnógrafo ha sido delegado para estudiar formas sociales que han sido previamente condenadas a muerte y para convertirse, de paso, en auténtico «símbolo de expiación», encarnación de la mala conciencia de una cultura homicida de todas las otras. En su papel de Pepito Grillo del propio mundo del que procede, con quien tantas veces habrá de mantener una relación a medio camino entre la dependencia y el resentimiento, el investigador de las modalidades exóticas de la humanidad se verá abocado a practicar una asombrosa forma de ciencia, crónicamente determinada por la muerte ineluctable de su objeto, lo que le convierte en una suerte de ave crepuscular que aparece en el momento en que las sociedades *otras* agonizan, precisamente para fiscalizar y levantar acta de sus últimos extertores. Testimonio privilegiado de cómo naufragan las culturas, quizás el etnólogo

12. Escribiendo esto me viene a la memoria, sin proponérmelo, la manera cómo Georges Condominas encabeza *L'exotique est quotidien* (París, Plon, 1965), el libro en el que recoge su experiencia etnográfica con los moï de la jungla vietnamita. Se trata de un verso de Fernando Pessoa: «A solas conmigo mis mo / sin tenerme por amigo.»

13. C. Lévi-Strauss, *La mirada distante,* Barcelona, Argos-Vergara, 1984, pág. 275.

entienda, con esa incómoda conciencia, la dimensión real de su suerte y de su miseria: la de ser uno de los últimos en ver y palpar ese tesoro inmenso que es la diferencia, un tesoro que no supo merecer Occidente, esa playa, no menos triste, a donde llegan a morir los dioses. La antropología no es sólo una ciencia: es también un estado de ánimo.

MANUEL DELGADO Ruiz

Departamento de Antropología Cultural,
Universidad de Barcelona

Febrero de 1988.

PRIMERA PARTE EL FIN DE LOS VIAJES

CAPITULO 1
LA PARTIDA

Odio los viajes y los exploradores. Y he aquí que me dispongo a relatar mis expediciones. Pero, ¡cuánto tiempo para decidirme!... Hace quince años que dejé el Brasil por última vez, y desde entonces muchas veces me propuse comenzar este libro; una especie de vergüenza y aversión siempre me lo impedía. Y bien, ¿hay que narrar minuciosamente tantos detalles insípidos, tantos acontecimientos insignificantes? La aventura no cabe en la profesión del etnógrafo; no es más que una carga; entorpece el trabajo eficaz con el peso de las semanas o de los meses perdidos en el camino; horas ociosas mientras el informante se escabulle; hambre, fatiga y hasta enfermedad; y siempre, esas mil tareas ingratas que van consumiendo los días inútilmente y reducen la peligrosa vida en el corazón de la selva virgen a una imitación del servicio militar...

No confiere ningún galardón el que se necesiten tantos esfuerzos y vanos dispendios para alcanzar el objeto de nuestros estudios, sino que ello constituye, más bien, el aspecto negativo de nuestro oficio. Las verdades que tan lejos vamos a buscar sólo tienen valor cuando se las despoja de esta ganga. Ciertamente, se pueden consagrar seis meses de viaje, de privaciones y de insoportable hastío para recoger un mito inédito, una nueva regla de matrimonio, una lista completa de nombres ciánicos, tarea que insumirá solamente algunos días, y, a veces, algunas horas. Pero este desecho de la memoria: «A las 5 y 30 entramos en la rada de Recife mientras gritaban las gaviotas y una flotilla de vendedores de frutas exóticas se apretujaba contra el casco». Un recuerdo tan insignificante, ¿merece ser fijado en el papel?

Sin embargo, este tipo de relato encuentra una aceptación que para mí sigue siendo inexplicable. Amazonia, el Tibet y África invaden las librerías en la forma de relatos de viajes, informes de expediciones y álbumes de fotografías, donde la preocupación por el efecto domina demasiado, como para que el lector pueda apreciar el valor del testimonio que se da. Lejos de despertar su espíritu crítico, pide cada vez más de este pienso que engulle en cantidades prodigiosas. Hoy, ser explorador es un oficio; oficio que no sólo

consiste, como podría creerse, en descubrir, al término de años de estudio, hechos que permanecían desconocidos, sino en recorrer un elevado número de kilómetros y acumular proyecciones, fijas o animadas, si es posible en colores, gracias a lo cual se colmará una sala durante varios días con una multitud de oyentes para quienes vulgaridades y trivialidades aparecerán milagrosamente trasmutadas en revelaciones, por la única razón de que, en vez de plagiarlas en su propio medio, el autor las santificó mediante un recorrido de 20 000 kilómetros.

¿Qué oímos en esas conferencias y qué leemos en esos libros? La lista de las cajas que se llevaban, las fechorías del perrito de a bordo y, mezcladas con las anécdotas, migajas insípidas de información que deambulan por todos los manuales desde hace un siglo, y que una dosis de desvergüenza poco común —pero en justa relación con la ingenuidad e ignorancia de los consumidores— no titubea en presentar como un testimonio, ¡qué digo!, como un descubrimiento original. Sin duda, hay excepciones, y todas las épocas han conocido viajeros responsables. Entre los que hoy se disputan los favores del público citaría de buena gana uno o dos. Mi propósito no es denunciar mistificaciones ni otorgar diplomas, sino más bien comprender un fenómeno moral y social muy característico de Francia y de reciente aparición.

Hace unos veinte años casi no se viajaba; los narradores de aventuras no eran acogidos en las salas Pleyel colmadas cinco o seis veces, sino en un pequeño anfiteatro sombrío, glacial y destartalado, que ocupa un antiguo pabellón al fondo del Jardín Zoológico, único lugar en París para este género de manifestaciones. La Sociedad de Amigos del Museo organizaba allí todas las semanas —probablemente sigue haciéndolo todavía— conferencias sobre ciencias naturales. El proyector arrojaba en una pantalla demasiado grande, con lámparas demasiado débiles, sombras imprecisas cuyos contornos eran mal percibidos por el conferenciante, la nariz adherida a la pared, y que el público casi confundía con las manchas de humedad de los muros. Bastante después de la hora anunciada se preguntaban aún con angustia si habría público, aparte de los pocos aficionados habituales cuyas siluetas confusas se veían diseminadas por las gradas. Cuando ya todo parecía perdido, la sala se llenaba a medias con niños acompañados por madres o sirvientas, los unos ávidos de una variación gratuita, las otras, hastiadas del ruido y del polvo exterior. Frente a esta mezcla de fantasmas apelillados y de chiquillería impaciente —suprema recompensa para tantos esfuerzos, desvelos y trabajos— se ejercía el derecho de desembalar un tesoro de recuerdos congelados para siempre por semejante sesión; se los sentía desprender uno a uno mientras se hablaba en la penumbra; parecían caer como guijarros al fondo de un pozo.

Así era el regreso del explorador, apenas más siniestro que las

solemnidades de la partida: banquete que ofrecía el Comité France-Amérique en un hotel de la avenida hoy llamada Franklin Roosevelt; morada deshabitada a donde, para esa ocasión, llegaba dos horas antes un fondista para instalar un equipo de calentadores y de vajilla, sin que una ventilación momentánea hubiera logrado despojar el ambiente de un cierto olor a desolación.

Poco habituados, tanto a la dignidad de semejante lugar como al polvoriento hastío que exhalaba, sentados alrededor de una mesa demasiado pequeña para tan vasto salón, del que sólo habían tenido tiempo de barrer exactamente la parte central que iba a ser ocupada, tomábamos contacto por primera vez unos con otros, jóvenes profesores que apenas acabábamos de entrenarnos en nuestros liceos de provincia, y que el capricho un poco perverso de Georges Dumas iba a hacer pasar bruscamente del húmedo invierno en los albergues de «subprefectura»[1] —impregnados de un olor a *grog, a* sótano y a cenizas frías—, a los mares tropicales y a los barcos de lujo; experiencias todas destinadas, por lo demás, a ofrecer una lejana relación con la imagen inevitablemente falsa que, por la suerte propia de los viajes, ya nos estábamos formando.

Yo había sido alumno de Georges Dumas en la época del *Tratado de psicología.* Una vez por semana —ya no recuerdo si era el jueves o el domingo por la mañana— reunía a los estudiantes de filosofía en una sala de Sainte-Anne, en la cual el muro opuesto a las ventanas estaba enteramente cubierto por alegres pinturas de alienados. Allí uno ya se sentía expuesto a una particular especie de exotismo; sobre un estrado, Dumas instalaba su cuerpo robusto, un poco «hecho a golpes», coronado por una cabeza abollada, semejante a una gruesa raíz blanqueada y desollada por una estadía en el fondo del mar; pues su tono ceroso unificaba la cara y el cabello blanco —que llevaba cortado a cepillo y muy corto— y la perilla igualmente blanca, que crecía en todas direcciones. Este curioso despojo vegetal, erizado aún de raicillas, se volvía humano de pronto por una mirada oscura como el carbón que acentuaba más la blancura de la cabeza, oposición que continuaba en la camisa blanca y en el cuello almidonado y plegado, en contraste con el sombrero de alas anchas, la corbata anudada a lo artista y el traje, siempre negros.

Sus cursos no enseñaban gran cosa; jamás los preparaba, consciente como estaba del encanto físico que sobre su auditorio ejercían el juego expresivo de sus labios, deformados por un rictus móvil, y sobre todo su voz, ronca y melodiosa; verdadera voz de sirena cuyas extrañas inflexiones no sólo recordaban su Languedoc natal sino, más allá de cualquier particularidad regional, sonidos musicales

1. Se refiere a los hoteles en las poblaciones de segunda importancia de los departamentos franceses, cuyas condiciones de pobreza y de falta de higiene son bien conocidas por la población. *(N. de la t.)*

muy arcaicos del francés oral; pero voz y rostro evocaban, en dos órdenes sensibles, un mismo estilo a la vez rústico e incisivo: el de los humanistas del siglo xvi, médicos y filósofos cuya raza parecía perpetuar en cuerpo y espíritu.

La segunda hora, y a veces la tercera, la dedicaba a la presentación de enfermos; asistíamos entonces a extraordinarias escenas entre el profesional ladino y sujetos acostumbrados, por años de internado, a todos los ejercicios de ese tipo; éstos sabían muy bien qué se esperaba de ellos: a una señal producían los trastornos, o resistían al domador justo lo suficiente como para proporcionarle la ocasión de exhibir un poco su virtuosismo. Sin ser ingenuo, el auditorio se dejaba fascinar de buena gana por esas demostraciones. Quien había merecido la atención del maestro era recompensado con la confianza que éste le manifestaba concediéndole una entrevista particular con un enfermo. Ningún primer contacto con indios salvajes me intimidó tanto como esa mañana que pasé junto a una viejecita envuelta en ropas de lana, que se comparaba a un arenque podrido dentro de un bloque de hielo: en apariencia intacta, pero con peligro de disgregarse apenas se fundiera la envoltura protectora.

Este sabio un poco mistificador, animador de obras de síntesis cuyas amplias miras permanecían al servicio de un positivismo crítico más que decepcionante, era un hombre de gran nobleza; esto me lo iba *a* demostrar más tarde, al día siguiente del armisticio y poco antes de su muerte, cuando, ya casi ciego y retirado a su aldea natal de Lédignan, se creyó en el deber de escribirme una carta atenta y discreta sin otro posible motivo que el de afirmar su solidaridad con las primeras víctimas de los acontecimientos.

Siempre lamenté no haberlo conocido en plena juventud, cuando, moreno y atezado como un conquistador y estremecido por las perspectivas científicas que abría la psicología del siglo xix, partió a la conquista espiritual del Nuevo Mundo. En esa especie de flechazo que iba a producirse entre él y la sociedad brasileña se manifestó, ciertamente, un fenómeno misterioso, cuando dos fragmentos de una Europa de 400 años de edad —algunos de cuyos elementos esenciales se habían conservado, por una parte en una familia protestante meridional, por otra, en una burguesía muy refinada y un poco decadente que vivía apoltronada bajo los trópicos— se encontraron, se reconocieron y casi volvieron a soldarse. El error de Georges Dumas consiste en no haber tomado nunca conciencia del carácter verdaderamente arqueológico de esta coyuntura. El único Brasil (que, además, tuvo la ilusión de ser el verdadero a causa de un breve ascenso al poder) a quien pudo seducir, fue el de esos propietarios de bienes raíces que desplazaban progresivamente sus capitales hacia inversiones industriales con participación extranjera y que buscaban protección ideológica en un parlamentarismo de buen tono; lo mismo que nuestros estudiantes provenientes de inmigrantes recientes o de hidal-

gos apegados a la tierra y arruinados por las fluctuaciones del comercio mundial llamaban con rencor, el *gran fine,* lo refinadísimo, es decir, la flor y nata. Cosa curiosa: la fundación de la Universidad de Sao Paulo, gran obra en la vida de Georges Dumas, debía permitir el comienzo de la ascensión de esas clases modestas mediante diplomas que les abrirían las posiciones administrativas, de manera que nuestra misión universitaria contribuyó a formar una nueva *élite,* la cual iba alejándose de nosotros en la medida en que Dumas y el Quai d'Orsay tras él se negaban a comprender que ella era nuestra creación más preciosa, aun cuando se adjudicara la tarea de desmontar un feudalismo que, si bien nos había introducido en el Brasil, fue para servirle en parte como fianza y en parte como pasatiempo.

Pero la noche de la comida France-Amérique mis colegas y yo —y nuestras esposas, que nos acompañaban—, no nos encontrábamos aún capacitados para apreciar el papel involuntario que íbamos a desempeñar en la evolución de la sociedad brasileña. Estábamos demasiado ocupados en observarnos mutuamente y en vigilar nuestros eventuales tropiezos, pues Georges Dumas acababa de advertirnos que debíamos estar preparados para llevar la vida de nuestros nuevos amos, es decir, frecuentar el Automóvil Club, los casinos y los hipódromos. Esto parecía extraordinario a jóvenes profesores que antes ganaban 26 000 francos por año, y lo siguió siendo todavía después que —tan pocos eran los candidatos a la expatriación— triplicaron los sueldos.

«Sobre todo —había dicho Dumas— habrá que vestirse bien.» Preocupado por tranquilizarnos, agregaba, con una candidez bastante conmovedora, que ello podía hacerse muy económicamente no lejos de los mercados, en un establecimiento llamado *A la Croix de Jeannette,* que siempre le satisfizo plenamente cuando era un joven estudiante de medicina en París.

CAPITULO 2 A BORDO

En todo caso, no imaginábamos que durante los cuatro o cinco años siguientes nuestro pequeño grupo estaba destinado a constituir —salvo raras excepciones— el efectivo íntegro de la primera clase en los paquebotes mixtos de la *Compagnie des Transports Maritimes* que hacían el servicio de América del Sur. Nos proponían la segunda en el único barco de lujo que hacía esa ruta o la primera en los navios más modestos. Los intrigantes se decidían por aquélla y pagaban la diferencia de su bolsillo; de esa manera, esperaban codearse con los embajadores y obtener así dudosas ventajas. Nosotros tomábamos los barcos mixtos, que tardaban seis días más, pero donde éramos los amos y, por otra parte, hacían muchas escalas.

Hoy quisiera que veinte años antes hubiera sido capaz de apreciar en su justo valor el lujo inaudito, el real privilegio de que ocho o diez pasajeros ocupáramos con exclusividad el puente, las cabinas, el salón de fumar y el comedor de la primera clase, en un barco destinado a acomodar a ciento o ciento cincuenta. En alta mar, durante diecinueve días, este espacio, que por la ausencia de otras personas se volvía sin límites, nos parecía tan grande como una provincia; nuestro patrimonio se movía con nosotros. Cada dos o tres travesías nos reencontrábamos con nuestros barcos, con nuestras costumbres; aun antes de subir a bordo conocíamos por sus nombres a todos esos excelentes camareros marselleses, bigotudos y calzados con zapatos de sólidas suelas, que exhalaban un fuerte olor a ajo en el preciso momento en que depositaban en nuestros platos las supremas de pollo y los filetes de rodaballo. Las comidas, ya previstas para ser pantagruélicas, lo eran más aún a causa de que éramos pocos para consumir el amplio surtido de la cocina de a bordo.

El fin de una civilización, el comienzo de otra, el súbito descubrimiento de que quizá nuestro mundo comience a ser demasiado pequeño para los hombres que lo habitan..., todas estas verdades no se me hacen tan evidentes por las cifras, las estadísticas o las revoluciones como por la respuesta telefónica que recibí hace algunas semanas, cuando acariciaba la idea —después de quince años—

de volver a encontrar mi juventud mediante una nueva visita al Brasil. No había más remedio que reservar el pasaje con cuatro meses de anticipación.

Y yo que creía que después de haberse inaugurado los servicios aéreos para pasajeros entre Europa y América del Sur sólo algunos excéntricos viajarían en barco... ¡Ay! Es ilusionarse demasiado pensar que la invasión de un elemento libera a otro. El hecho de que haya «Constellations» no devuelve al mar su tranquilidad, así como tampoco los loteos en serie de la Costa Azul no devuelven su aspecto pueblerino a los alrededores de París.

Pero entre las travesías maravillosas del período de 1935 y ésta a la que me apresuraba a renunciar hubo otra, en 1941, que tampoco sospeché hasta qué punto constituiría un símbolo de tiempos futuros. Al día siguiente del armisticio, la amigable atención prestada a mis trabajos etnográficos por Robert H. Lowie y A. Métraux, unida al interés de parientes instalados en los Estados Unidos, me habían valido una invitación de la New School for Social Research, de Nueva York, en el marco del plan de salvamento elaborado por la Fundación Rockefeller para los sabios europeos amenazados por la ocupación alemana. Había que ir, ¿pero cómo? Mi primera idea fue llegar al Brasil para proseguir mis investigaciones de preguerra. En la pequeña planta baja de Vichy donde se había instalado la Embajada brasileña se desarrolló una breve y para mí trágica escena, cuando intentaba renovar mi visado. El embajador, Luis de Souza Dantas, a quien yo conocía bien, y que aun no conociéndome hubiera actuado de la misma manera, había levantado un sello y se preparaba a estamparlo en mi pasaporte, cuando un consejero cortés y glacial lo interrumpió observándole que esa atribución acababa de serle retirada por nuevas disposiciones legislativas. Durante algunos segundos el brazo permaneció en el aire. Con una mirada ansiosa, casi suplicante, el embajador intentó conseguir que su colaborador desviara la vista, de modo que él pudiera utilizar el sello, permitiéndome así, ya que no entrar en el Brasil, por lo menos salir de Francia. Pero el consejero nada hizo; sus ojos permanecieron fijos en la mano que, finalmente, volvió a caer inactiva junto al documento. Ya no tendría mi visación; el pasaporte me fue devuelto con un gesto de desconsuelo.

Volví a mi casa de los Cevennes, no lejos de la cual, en Montpellier, el azar de la retirada hizo que yo fuera desmovilizado. Fui a Marsella. Mientras deambulaba me enteré, por ciertas conversaciones escuchadas en el puerto, de que un barco partiría pronto para la Martinica. De dársena en dársena, de oficina en oficina, averigüé finalmente que el barco en cuestión pertenecía a la misma *Compagnie des Transports Maritimes* de la cual la misión universitaria francesa en el Brasil se había constituido en clientela fiel y muy exclusiva durante los años precedentes. Un día de cierzo invernal,

en febrero de 1941, encontré, en unas oficinas sin calefacción y en parte desocupadas, a un funcionario que antaño nos presentaba los saludos de la compañía. Sí, el barco existía; sí, iba a partir; pero era imposible que yo viajara en él. ¿Por qué? ¿No me daba cuenta? El no podía explicármelo, no sería como antes. Pero, ¿cómo? ¡Oh!, muy largo, muy penoso, él no podía ni siquiera imaginarme allí.

El pobre hombre veía aún en mí a un modesto embajador de la cultura francesa; yo, por mi parte, ya me sentía prisionero en un campo de concentración. Por lo demás, acababa de pasar los dos años anteriores primero en la selva virgen, después, de acantonamiento en acantonamiento, en una retirada descabellada que me había conducido desde la línea Maginot a Béziers, pasando por Sarthe, Corréze y Aveyron, de trenes de ganado a rediles; los escrúpulos de mi interlocutor me parecían incongruentes. Me veía en los océanos, retomando mi existencia errante, compartiendo los trabajos y las frugales comidas de un puñado de marineros lanzados a la aventura en un barco clandestino, durmiendo sobre el puente y librado durante largos días a la benefactora intimidad con el mar.

Finalmente obtuve mi pasaje para el *Capitaine-Paul-Lemerle,* pero sólo empecé a comprender el día del embarque cuando atravesé los cercos de guardias móviles encasquetados y con ametralladora calada, que encuadraban el muelle y cortaban cualquier contacto de los pasajeros con los parientes y amigos que habían venido a despedirlos, abreviando los adioses con empujones e injurias; era verdaderamente una aventura solitaria o, más bien, una partida de galeotes. Aún más que la manera en que se nos trataba, lo que me llenaba de estupor era el excesivo número de pasajeros: se hacinaban alrededor de trescientas personas en un vapor que —en seguida iba a comprobarlo— solamente tenía dos cabinas, con siete literas en total. Una de ellas había sido asignada a tres señoras; la otra sería compartida por cuatro hombres, entre los que yo me contaba —exorbitante favor que se debió a que M. B. (gracias le doy desde aquí) se sentía imposibilitado para transportar, como si se tratara de ganado, a uno de sus antiguos pasajeros de lujo—; todos mis compañeros restantes —hombres, mujeres y niños— eran amontonados en bodegas sin aire ni luz, donde algunos calafates habían improvisado camas superpuestas provistas de jergones. De los cuatro varones privilegiados, uno era un comerciante en metales, austríaco, que sólo él sabía, sin duda, lo que le había costado esta ventaja; otro, un joven *beké* —rico criollo— separado por la guerra de su Martinica natal, que merecía un tratamiento especial, ya que en el barco era el único no reputado como presunto judío, extranjero o anarquista; el último, finalmente, un singular personaje oriundo de África del Norte, que pretendía ir a Nueva York sólo por unos días (extravagante proyecto si se tiene en cuenta que tardaríamos unos tres meses para llegar); llevaba un Degas en la valija y, aunque judío como yo, aparecía como *persona*

grata frente a todos los policías, gendarmes y servicios de seguridad de las colonias y protectorados: asombroso misterio en esas circunstancias, que nunca llegué a penetrar.

La canalla —como decían los gendarmes— comprendía, entre otros, a André Bretón y a Víctor Serge. André Bretón, muy incómodo en esa galera, deambulaba en todas direcciones por los pocos espacios vacíos del puente; vestido de felpa, parecía un oso azul. Iba a comenzar entre nosotros, en el transcurso de ese interminable viaje, una durable amistad, con intercambio de correspondencia que se prolongó durante bastante tiempo y donde discutiríamos sobre las relaciones entre belleza estética y originalidad absoluta.

En cuanto a Víctor Serge, su pasado como compañero de Lenin me intimidaba, al tiempo que experimentaba la mayor de las dificultades para integrarlo en su personaje, que más bien evocaba una vieja señorita de ciertos principios. Ese rostro lampiño, esos rasgos finos, esa voz clara unida a maneras afectadas y prudentes, presentaban el carácter casi asexuado que más tarde iba a reconocer entre los monjes budistas de la frontera birmana, muy alejado del temperamento viril y de la superabundancia vital que la tradición francesa asocia con las actividades subversivas. Ocurre que tipos culturales que se reproducen con bastante semejanza en cada sociedad, porque se construyen en torno de oposiciones muy simples, son utilizados por cada grupo para llenar funciones sociales diferentes. El de Serge había podido actualizarse en una carrera revolucionaria en Rusia. ¿Qué hubiera sido de él en otra parte? Sin duda, las relaciones entre dos sociedades se facilitarían si, por medio de una especie de gráfico, fuera posible establecer un sistema de equivalencias entre las maneras como cada uno utiliza tipos humanos análogos para llenar funciones sociales diferentes. En lugar de limitarse, como se hace hoy, a confrontar médicos y médicos, industriales e industriales, profesores y profesores, quizá surgiría la evidencia de que existen correspondencias más sutiles entre los individuos y los papeles.

Además de su carga humana, el barco transportaba no sé qué material clandestino; pasamos una enorme cantidad de tiempo en el Mediterráneo y en la costa occidental de África refugiándonos de puerto en puerto para escapar, según parecía, de la fiscalización de la flota inglesa. A veces, los titulares de pasaportes franceses eran autorizados a descender a tierra; los otros permanecían encerrados en los pocos decímetros cuadrados de que cada uno disponía, sobre un puente que el calor —creciente a medida que nos acercábamos a los trópicos y que volvía intolerable la permanencia en las bodegas— transformaba progresivamente en una combinación de comedor, dormitorio, sala de lactantes, lavadero y solario. Pero lo más desagradable era lo que en el regimiento se llama «el aseo». Simétricamente, a lo largo del empalletado, a babor para los hombres y a estribor para las mujeres, la tripulación había construido dos pares de barracas

de tablas, sin aire ni luz; una de ellas incluía algunas duchas alimentadas sólo por la mañana, la otra, provista de un largo desaguadero de madera groseramente forrada de cinc por dentro, que desembocaba en el océano, servía a los fines que se adivinan; los enemigos de una promiscuidad demasiado grande y aquellos a quienes les repugnaba acuclillarse en conjunto, cosa que, por otra parte, el balanceo volvía inestable, no tenían más remedio que despertarse muy temprano; durante toda la travesía se organizó una especie de carrera entre los delicados, de modo que, finalmente, sólo podía esperarse una relativa soledad a eso de las tres de la mañana, no más tarde. Terminamos por no acostarnos. Dos horas más o menos, y ocurría lo mismo con las duchas, donde si bien no intervenía la misma preocupación por el pudor, sí existía la de hacerse un lugar en la turbamulta, donde un agua insuficiente y como vaporizada al contacto de tantos cuerpos húmedos ni siquiera descendía hasta la piel. En ambos casos existía el apuro por terminar y salir, pues esas barracas sin ventilación estaban construidas con tablas de abeto fresco y resinado que, impregnadas de agua salada, de orina y de aire marino, fermentaban bajo el sol exhalando un perfume tibio, azucarado y nauseabundo que unido a otros olores se volvía pronto intolerable, sobre todo si había oleaje.

Cuando al cabo de un mes de travesía se distinguió, en medio de la noche, el faro de Fort-de-France, no fue la esperanza de una comida aceptable, de una cama con sábanas ni de una noche apacible lo que ensanchó el corazón de los pasajeros. Toda esta gente que hasta el momento de embarcarse había gozado de lo que los ingleses llaman graciosamente las «amenidades» de la civilización, había sufrido más que hambre, cansancio, insomnio, promiscuidad o desprecio: había sufrido suciedad forzada, agravada aún más por el calor que había hecho durante esas cuatro semanas. Había a bordo mujeres jóvenes y bonitas; se habían esbozado flirteos, se habían producido acercamientos. Para ellas, mostrarse finalmente bajo un aspecto favorable antes de la separación era más que una preocupación de coquetería, era un documento que levantar, una deuda que pagar, la prueba lealmente debida de que ellas no eran de verdad indignas de las atenciones que, con conmovedora delicadeza, consideraban que tan sólo se les habían hecho a crédito. Por lo tanto, no solamente había un aspecto cómico sino también algo discretamente patético en ese grito que subía de todos los pechos y reemplazaba el «¡tierra! ¡tierra!» de los relatos tradicionales de navegación: «¡Un baño! ¡finalmente un baño! ¡mañana un baño!», se oía por todas partes al tiempo que se procedía al inventario febril del último pedazo de jabón, de la toalla limpia, de la prenda reservada para esa gran ocasión.

Aparte de que ese sueño hidroterápico implicaba una opinión exageradamente optimista de la obra civilizadora que puede espe-

rarse de cuatro siglos de colonización (pues los baños en Fort-de-France son poco frecuentes) los pasajeros no tardarían en enterarse de que su barco mugriento y abarrotado era todavía una mansión idílica comparado con la acogida que les reservaba, apenas se echara el ancla en la rada, una soldadesca víctima de una forma colectiva de desorden cerebral que hubiera merecido la atención del etnólogo si éste no hubiera estado ocupado en dedicar todos sus recursos intelectuales al único objetivo de sustraerse a sus enojosas consecuencias.

La mayor parte de los franceses había vivido una guerra extravagante; ningún superlativo puede calificar exactamente la de los oficiales en la guarnición de la Martinica; su única misión, que era la de custodiar el oro de la Banca de Francia, se había convertido en una especie de pesadilla de la que el abuso del ponche sólo era parcialmente responsable, ya que correspondía un papel más insidioso, y no menos esencial, a la situación insular, al alejamiento de la metrópoli y a una tradición histórica de recuerdos de piratas, donde la vigilancia norteamericana o las misiones secretas de la flota submarina alemana reemplazaban sin dificultad a protagonistas con aros de oro, ojo tapado y pata de palo. Así fue como se desarrolló un delirio de asedio que, si bien no se produjo ningún encuentro militar y a pesar de que, por razones obvias, jamás se avistó un enemigo, no dejó de engendrar en la mayoría una especie de enloquecimiento. En cuanto a los insulares, sus palabras revelaban de modo más prosaico una trayectoria intelectual del mismo tipo. «No había más bacalao», «La isla estaba liquidada», se oía con frecuencia, mientras otros explicaban que Hitler no era sino Jesucristo de vuelta en la Tierra para castigar a la raza blanca por haber seguido mal sus enseñanzas durante los dos mil años precedentes.

Los oficiales, en el momento del armisticio, lejos de adherirse a la Francia Libre, se sintieron unidos al régimen metropolitano. Iban a continuar «fuera de onda»; su resistencia física y moral, desgastada a lo largo de meses, los hubiera incapacitado para combatir —admitiendo que antes hubieran sido capaces de ello—; su mente enferma hallaba una especie de seguridad en reemplazar un enemigo real, pero tan lejano que había llegado a ser invisible y algo así corno abstracto —los alemanes—, por uno imaginario, pero con la ventaja de estar próximo y palpable —los norteamericanos—. Por otra parte, dos barcos de guerra de los Estados Unidos iban y venían permanentemente frente a la rada. Un hábil auxiliar del comandante en jefe de las fuerzas francesas almorzaba todos los días a bordo, mientras un superior se empeñaba en inflamar a sus tropas odio y rencor contra los anglosajones.

Como enemigos sobre quienes ejercer una agresividad acumulada desde meses atrás, como responsables de una derrota a la que se sentían ajenos, pues habían permanecido al margen de los

combates, pero de la que en otro sentido se sentían confusamente culpables (¿acaso no habían ofrecido el ejemplo más acabado, no habían proporcionado la realización más completa de la indiferencia, de las ilusiones y del quebrantamiento de que, al menos en parte, el país cayera víctima?), los pasajeros de nuestro barco constituían para ellos un muestrario particularmente seleccionado. Era un poco como si al permitir nuestro embarque con destino a la Martinica las autoridades de Vichy no hubieran hecho sino remitir a esos señores un cargamento de chivos emisarios para calmar su cólera. La tropa en *shorts,* encasquetada y armada, que se instaló en la oficina del comandante, parecía entregarse menos a un interrogatorio de desembarco que a un ejercicio de insultos sobre cada uno de nosotros, que comparecíamos solos frente a ella, y que no teníamos más remedio que escuchar. Los que no eran franceses se vieron tratados de enemigos, a quienes lo eran se les negaba groseramente tal calidad, al mismo tiempo que se les acusaba, por su partida, de abandonar cobardemente su país: reproche no sólo contradictorio sino bastante singular en boca de hombres que desde la declaración de guerra habían vivido, de hecho, al amparo de la doctrina Monroe...

¡Adiós baños! Se decidió internar a todo el mundo en un campo llamado «el Lazareto», del otro lado de la bahía. Sólo tres personas fueron autorizadas para descender a tierra: el *beké,* que era ajeno a la cuestión; el misterioso tunecino, mediante la presentación de un documento; y yo, por un favor especial concedido al comandante por el Control Naval, pues descubrimos que éramos viejos conocidos: él era segundo en uno de los barcos en que yo había viajado antes de la guerra.

CAPITULO 3
ANTILLAS

Alrededor de las dos de la tarde, Fort-de-France era una ciudad muerta; parecían deshabitadas las casuchas que bordeaban una larga plaza de palmeras y pasto, semejante a un terreno baldío, en medio del cual, como olvidada, se veía la estatua enmohecida de Josefina Tascher de la Pagerie (luego Beauharnais). Apenas instalados en un hotel desierto, el tunecino y yo, conmovidos aún por los acontecimientos de esa mañana, nos precipitamos a un coche de alquiler en dirección al Lazareto, para reconfortar a nuestros compañeros y, particularmente, a dos jóvenes alemanas que durante la travesía consiguieron darnos la impresión de tener gran prisa por engañar a sus maridos tan pronto como consiguieran lavarse. Desde ese punto de vista, el asunto del Lazareto aumentaba nuestra decepción.

Mientras el viejo Ford se alzaba en primera a lo largo de pistas accidentadas y yo, con alborozo, encontraba muchas especies vegetales que desde Amazonia me resultaban familiares, aun cuando aquí tuviera que aprender a designarlas de otra manera *(caimita,* por *fruta do conde* —algo parecido a un alcaucil dentro de una pera—, *corrosol* por *graviola, papaya* por *mamao, sapotilla* por *mangabeira),* evocaba las escenas penosas que acababan de producirse y trataba de relacionarlas con otras experiencias del mismo tipo. Para mis compañeros lanzados a la aventura luego de una existencia muchas veces pacífica, esta mezcla de maldad y estupidez aparecía como un fenómeno inaudito, único y excepcional, como la incidencia de una catástrofe internacional sin precedentes históricos sobre su persona individual y la de sus carceleros. Pero a mí, que había visto el mundo y que en los años precedentes había estado en medio de situaciones poco triviales, este género de experiencias no me resultaba del todo extraño. Sabía que lenta y progresivamente iban brotando como agua corrompida, de una humanidad saturada de su propio número y de la complejidad cada vez mayor de sus problemas, como si se le hubiera irritado la epidermis por el frotamiento con intercambios materiales e intelectuales acrecentados por la intensidad de las comunicaciones. En esta tierra francesa, la guerra y la derrota no habían hecho más

que apresurar la marcha de un proceso universal, facilitando la instalación de una infección duradera que nunca desaparecería completamente, que recrudecería en un lugar al ceder en otro. Todas esas manifestaciones estúpidas, odiosas e ingenuas que los grupos sociales segregan como un pus cuando la distancia empieza a faltarles, no eran nuevas para mí.

Ayer mismo, por así decirlo, pocos meses antes de la declaración de la guerra y ya en camino a Francia, me paseaba en Bahía por la ciudad alta, de una a otra de las —según se dice— 365 iglesias: una por cada día del año, y cuyo estilo y decoración interior varían a imagen de los días y estaciones. Ocupado en fotografiar detalles de arquitectura, me veo perseguido por una banda de negritos semidesnudos que me suplican: *«¡Tira o retrato! ¡Tira o retrato!* («¡Sácanos una foto!»). Finalmente, conmovido por tan graciosa mendicidad —antes que unos centavos preferían una foto que jamás verían—, consiento en malgastar una placa para complacer a los niños. No he caminado ni cien metros cuando una mano cae sobre mi hombro: dos inspectores de civil que me siguen paso a paso desde que inicié mi paseo me informan que acabo de cometer un acto de hostilidad hacia el Brasil: esa foto, utilizada en Europa, podría sin duda acreditar la leyenda de que existen brasileños de piel negra y de que los muchachitos de Bahía andan descalzos. Fui arrestado; felizmente por poco tiempo, pues el barco iba a partir.

Decididamente, ese barco me traía mala suerte; pocos días antes había tenido tal aventura y ahora, he aquí que en el momento de embarcarme y todavía amarrado el barco en el puerto de Santos, un comandante de la marina brasileña, con gran uniforme y acompañado por dos marineros armados con fusiles y la bayoneta calada, me detiene en mi cabina apenas un momento después de subir. Allí, cuatro o cinco horas para dilucidar el misterio: la expedición franco-brasileña que yo había dirigido durante un año había sido sometida a la regla del reparto de las colecciones entre ambos países. Este reparto debía hacerse bajo el control del Museo Nacional de Rio de Janeiro, el cual notificó inmediatamente a todos los puertos del país que si yo, abrigando tenebrosos designios, trataba de escapar del país con un cargamento de arcos, flechas y tocados de plumas que excediera la parte atribuida a Francia, debían a cualquier precio detenerme. Pero, al volver la expedición, el Museo de Rio había cambiado de opinión y decidido ceder la parte brasileña a un instituto científico de Sao Paulo. Se me había informado que, como consecuencia de ello, la exportación de la parte francesa debería hacerse por Santos y no por Rio, pero como se olvidó que la cuestión había sido objeto de una reglamentación diferente un año atrás, fui declarado culpable, en virtud de viejas instrucciones que no recordaban sus autores, pero sí los encargados de ejecutarlas.

Felizmente, en esa época aún había en el fondo de todo funciona-

rio brasileño un anarquista adormecido, mantenido por esas briznas de Voltaire y de Anatole France que hasta en el corazón del matorral sobrenadaban en la cultura nacional. («¡Ah, señor, usted es francés! ¡Ah, Francia, Francia! ¡Anatole, Anatole!», exclamaba conmovido, estrechándome en sus brazos, un anciano de una aldea interior del país, que jamás se había encontrado con uno de mis compatriotas.) Así, suficientemente experimentado para dedicar todo el tiempo necesario a la demostración de mis sentimientos deferentes hacia el Estado brasileño en general y la autoridad marítima en particular, me esmeré en tocar ciertas cuerdas sensibles; no sin éxito, ya que luego de unas horas de sudores fríos (las colecciones etnográficas estaban en los cajones, mezcladas con mi mobiliario y mi biblioteca, pues dejaba el Brasil definitivamente, y temí por un momento que se los hicera pedazos en los muelles mientras el barco levaba anclas) yo mismo era quien dictaba a mi interlocutor los términos ásperos de un informe en el cual él se atribuía, permitiendo mi partida y la de mi equipaje, la gloria de haber salvado a su país de un conflicto internacional y la consiguiente humillación.

Por otra parte, es posible que no hubiera actuado con tanta audacia si no hubiera estado aún bajo la influencia de un recuerdo que quitaba toda seriedad a los policías sudamericanos. Dos meses antes permanecí bloqueado con un compañero, el doctor J. A. Vellard, esperando una correspondencia que no llegaba, en una población de la baja Bolivia, donde debía cambiar de avión. En 1938, la aviación se parecía poco a lo que es actualmente. En regiones apartadas de América del Sur, saltando algunas etapas del progreso, se había instalado de lleno en el papel de galera para los lugareños que, hasta entonces, por falta de caminos, perdían varios días para dirigirse a la feria vecina, a pie o a caballo. Ahora, un vuelo de algunos minutos (pero a menudo con retraso de un número muy superior de días) les permitía transportar sus gallinas y sus patos, entre los cuales se viajaba acurrucado con la mayor frecuencia, pues los pequeños aviones estaban repletos de una abigarrada mezcla de paisanos descalzos, animales de corral y cajas demasiado pesadas o voluminosas para transitar por los senderos de la selva.

Así, pues, arrastrábamos nuestra desocupación por las calles de Santa Cruz de la Sierra (que tal era la ciudad), transformadas por la estación de las lluvias en torrentes fangosos que se vadeaban sobre grandes piedras colocadas a intervalos regulares, como pasos claveteados, verdaderamente infranqueables para los vehículos, cuando una patrulla notó nuestros rostros poco familiares; razón suficiente para detenernos. Mientras llegaba el momento de las explicaciones, nos encerraron en una pieza de un lujo inusitado; era un viejo palacio de gobernador provincial, con sus paredes recubiertas por *boiseries* que enmarcaban bibliotecas-vitrinas cuyos estantes se veían adornados por grandes volúmenes ricamente encuadernados, interrumpidos

solamente por un tablero, también encuadrado y cubierto por un vidrio, que presentaba esta asombrosa inscripción caligrafiada: «Bajo pena de severas sanciones, está terminantemente prohibido arrancar páginas de los archivos para servirse de ellas con fines particulares o higiénicos. Toda persona que incurra en contravención será castigada».

En honor a la verdad, debo reconocer que mi situación en la Martinica mejoró gracias a la intervención de un alto funcionario de Puentes y Caminos, quien, detrás de una reserva un poco fría, disimulaba sentimientos distintos de los que se perciben en los medios oficiales; quizá también fue por mis frecuentes visitas a un periódico religioso, en cuyas oficinas los Padres de no sé qué Orden habían acumulado cajas llenas de vestigios arqueológicos que se remontaban a la ocupación india y que yo inventariaba en mis ratos de ocio.

Una vez entré en la Corte de Apelaciones, que se hallaba en sesión. Fue mi primera y última visita a un tribunal. Juzgaban a un campesino que durante una riña había mordido y arrancado un pedazo de oreja a un adversario. Acusado, querellante y testigos se expresaban en un criollo caprichoso cuya cristalina frescura, en semejante lugar, tenía algo de sobrenatural. Era traducida a tres jueces que, bajo el calor, soportaban mal unas togas rojas y unas pieles despojadas de su apresto por la humedad del ambiente. Esos hábitos maltrechos colgaban de sus cuerpos como apositos ensangrentados. En cinco minutos exactos el irascible negro se vio condenado a ocho años de prisión. Siempre asocio la justicia a la duda, al crepúsculo, al respeto. Que en un lapso tan breve se pudiera disponer de un ser humano con tal desenvoltura me llenó de estupor. No podía convencerme de que acababa de asistir a un acontecimiento real. Aún hoy, ningún sueño, por fantástico o grotesco que sea, consigue penetrarme de semejante sentimiento de incredulidad.

En cuanto a mis compañeros de a bordo, se vieron liberados gracias a un conflicto entre la autoridad marítima y los comerciantes. Si bien aquélla los consideraba como espías y traidores, éstos veían en ellos una fuente de provecho que la internación en el Lazareto, incluso pagada, no permitía explotar. Estas consideraciones tuvieron más peso que las otras y durante quince días todo el mundo quedó en libertad de gastar los últimos billetes franceses, bajo una vigilancia policial muy activa que tejía alrededor de todos, y particularmente de las mujeres, una red de tentaciones, seducciones y represalias. Al mismo tiempo se imploraban visaciones en el consulado dominicano y se coleccionaban falsos rumores sobre la llegada de hipotéticos barcos que debían sacarnos de allí. La situación cambió nuevamente cuando el comercio pueblerino, celoso de la prefectura, declaró que también tenía derecho a su parte de refugiados. De la mañana a la noche se dio residencia forzosa a todo el mundo en las

aldeas del interior; una vez más escapé, pero, ansioso por seguir a mis buenas amigas hasta su nueva residencia al pie del Mont Pelé, tuve que agradecer a esta nueva maquinación policial inolvidables paseos por esa isla, de un exotismo mucho más clásico que el del continente sudamericano: oscura ágata herborizada en una aureola de playas de arena negra salpicada de plata, valles hundidos en una bruma lechosa que apenas dejan adivinar, por un goteo continuo, al oído más aún que a la vista, la gigantesca, plumosa y tierna espuma de los heléchos arborescentes sobre los fósiles vivientes de sus troncos.

Si bien hasta el momento había resultado favorecido en relación a mis compañeros, me preocupaba un problema que tengo que recordar aquí, ya que la redacción misma de este libro dependía de su solución; ésta, como veremos, no dejó de tener dificultades. Por todo patrimonio yo llevaba un baúl con los documentos de mis expediciones: ficheros lingüísticos y tecnológicos, diario de ruta, notas tomadas sobre el terreno, mapas, planos y negativos fotográficos: millares de hojas, fichas y clisés. Tan sospechoso conjunto había pasado la frontera al precio de un considerable riesgo para el portador. Después del recibimiento en la Martinica, deduje que no podía permitir que ni la Aduana, ni la policía ni la segunda oficina del Almirantazgo echaran siquiera un vistazo sobre lo que sin duda creerían instrucciones en clave (los vocabularios indígenas) y levantamientos de dispositivos estratégicos (los mapas, los esquemas y las fotos). Por lo tanto, decidí declarar mi baúl en tránsito y lo enviaron precintado a los depósitos de la Aduana. Así, pues, según me informaron luego, tendría que salir de la Martinica en un barco extranjero, donde el baúl sería trasbordado directamente (aun para conseguir esto tuve que desplegar muchos esfuerzos). Si pretendía dirigirme a Nueva York a bordo del *D'Aumale* (verdadero barco fantasma que mis compañeros esperaron durante un mes antes de que se materializara un buen día como un gran juguete de otro siglo, pintado de nuevo), el baúl tendría que entrar primeramente en la Martinica y luego volver a salir. Eso no podía ser. Así fue como me embarqué para Puerto Rico en un bananero sueco, de inmaculada blancura, donde durante cuatro días pude saborear, como recuerdo de tiempos ya concluidos, una travesía apacible y casi solitaria, ya que éramos solamente ocho pasajeros a bordo. Hacía bien en aprovecharlo.

Después de la policía francesa, la policía norteamericana. En cuanto pisé Puerto Rico descubrí dos cosas: durante el par de meses transcurridos desde la partida de Marsella, la legislación sobre inmigración había cambiado en los Estados Unidos, y los documentos que la New School for Social Research me había otorgado no correspondían ya a los nuevos reglamentos; además, y sobre todo, la policía norteamericana compartía en grado máximo las sospechas de la policía de la Martinica, de las que tanto me cuidara, con respecto a mis documen-

tos etnográficos. Pues luego de haber sido tratado, en Fort-de-France, de judeo-masón a sueldo de los norteamericanos, tenía la compensación un poco amarga de comprobar que, desde el punto de vista de los Estados Unidos, existían verdaderas posibilidades de que yo fuera un emisario de Vichy y hasta de los mismos alemanes. Mientras se esperaba que la New School (a la cual yo había telegrafiado urgentemente) satisficiera las exigencias de la ley y, sobre todo, que llegara a Puerto Rico un especialista del F. B. I. que leyera francés (yo temblaba pensando en el tiempo que se necesitaría para descubrir un experto, pues mis fichas, en sus tres cuartas partes, incluían términos provenientes de dialectos casi desconocidos del Brasil central), los servicios de Investigación resolvieron internarme, a expensas de la compañía de navegación, en un hotel austero, dentro de la tradición española, donde me alimentaban con buey hervido y garbanzos, mientras dos policías indígenas muy sucios y mal afeitados se alternaban día y noche junto a mi puerta.

Recuerdo que fue en el patio de este hotel donde Bertrand Goldschmidt, que había llegado en el mismo barco y era director de la Comisión de Energía Atómica, me explicó una noche el principio de la bomba atómica y me reveló (corría el año 1941) que los principales países estaban empeñados en una carrera científica que aseguraría la victoria al que se clasificara primero.

Al cabo de algunos días, mis últimos compañeros de viaje arreglaron sus dificultades personales y partieron para Nueva York. Yo me quedo solo en San Juan, flanqueado por mis dos policías. Estos, a mi pedido y tan pronto como lo solicito, me acompañan a los tres únicos lugares autorizados: el consulado de Francia, el banco y la oficina de Inmigración. Para cualquier otro desplazamiento debo pedir una autorización especial. Un día obtengo una para ir a la Universidad; mi guardia de servicio tiene la gentileza de no entrar, y para no humillarme me espera en la puerta. Como se aburren, a veces violan el reglamento y por su propia iniciativa me permiten que los lleve al cine. Únicamente durante las últimas cuarenta y ocho horas transcurridas entre mi liberación y mi embarque pude visitar la isla. Amablemente me guiaba el señor Christian Belle, entonces cónsul general, quien, no sin asombro por lo insólito de las circunstancias, se manifestó como colega americano, lleno de relatos de cabotaje en velero a lo largo de las costas sudamericanas. Poco tiempo antes me había enterado, por la prensa matutina, de la llegada de Jacques Soustelle, que recorría las Antillas para conseguir la adhesión de los residentes franceses al general De Gaulle. Para poder verle tuve necesidad de otra autorización.

Pues bien; en Puerto Rico tomé contacto con los Estados Unidos; por primera vez respiré el aliento tibio y el *wintergreen* (antiguamente llamado «té del Canadá»), polos olfativos entre los que se escalona la gama del confort norteamericano: de los automóviles a los muebles

de tocador, pasando por el receptor de radio, los dulces y pasteles y la pasta dentífrica, y traté de descifrar, detrás de la máscara de los afeites, los pensamientos de las señoritas de los *drug-stores* vestidas de malva y con cabellos de caoba. También allí, en la perspectiva bastante particular de las Antillas Mayores, lo que primero advertí fueron esos aspectos típicos de la ciudad americana: siempre semejante, por la liviandad de la construcción, la preocupación del efecto y la atención que despertaban en el transeúnte, a alguna Exposición Universal que se hubiera transformado en permanente, salvo que aquí uno se creería más bien en la sección española.

El azar de los viajes presenta a menudo ambigüedades como ésa. El haber pasado en Puerto Rico mis primeras semanas en suelo estadounidense me hará reencontrar, desde entonces, América en España. Como también, unos cuantos años después, el haber visitado mi primera Universidad inglesa en el *campus* de edificios neogóticos de Dacca, en Bengala oriental, me incita ahora a considerar Oxford como una India que hubiera conseguido dominar el fango, el moho y la vegetación invasora.

El inspector del F. B. I. llega tres semanas después de mi desembarco en San Juan. Corro a la Aduana, abro el baúl. El instante es solemne. Un joven cortés se adelanta, saca una ficha al azar. Su mirada se endurece. Se vuelve ferozmente hacia mí: «¡Esto es alemán!» En efecto, se trata de la referencia de la obra clásica de von den Steinen, mi ilustre y lejano predecesor en el Mato Grosso central, *Unter den Naturvölkern Zentral-Brasiliens,* Berlín, 1894. Inmediatamente, apaciguado por esta explicación, el experto tanto tiempo esperado se desinteresa de todo el asunto. Suficiente, O. K., me admiten en suelo norteamericano, estoy libre.

Tengo que detenerme. En mi recuerdo, cada una de estas aventuras hace surgir otras. Algunas relativas a la guerra, como la que se acaba de leer, pero otras anteriores, como las que relaté anteriormente. Podría agregar otras más recientes, si recurriera a la experiencia de viajes por Asia que realicé en estos últimos años. En cuanto a mi gentil inspector del F. B. I., hoy en día no quedaría tan fácilmente satisfecho. Tan pesado se vuelve el ambiente en todas partes.

CAPITULO 4 LA BÚSQUEDA DEL PODER

Un incidente fútil, que queda en mi memoria como un presagio, me dio el primer indicio de esos olores inciertos, de esos vientos cambiantes, anunciadores de una tempestad más profunda. Como había renunciado a la renovación de mi contrato con la Universidad de Sao Paulo para consagrarme a una larga campaña en el interior del país, me adelanté a mis colegas, y algunas semanas antes que ellos tomé el barco que había de llevarme nuevamente al Brasil. Por primera vez después de cuatro años, yo era el único universitario a bordo; por primera vez también, había allí muchos pasajeros: hombres de negocios extranjeros, y, sobre todo, los integrantes de una misión militar que se dirigía al Paraguay. Estos últimos volvieron irreconocible la travesía familiar y el ambiente del barco, antaño tan sereno. Tanto los oficiales como sus esposas confundían un viaje transatlántico con una expedición colonial, y el servicio de instructores de un ejército —en definitiva bastante modesto—, con la ocupación de un país conquistado, para la que se preparaban en el puente (por lo menos moralmente): lo habían transformado en plaza de armas, adjudicando el papel de indígenas a los pasajeros civiles. Estos ni sabían cómo evitar una insolencia que por lo ruidosa había conseguido provocar malestar hasta en el puente de oficiales. La actitud del jefe de la misión era opuesta a la de sus subordinados; él mismo y su mujer eran dos personas de conducta discreta y atenta; me abordaron un día en el rincón poco frecuentado donde intentaba huir de la batahola, se informaron de mis trabajos anteriores, del objeto de mi misión, y por algunas alusiones me hicieron comprender su papel de testigos impotentes y comprensivos. El contraste era tan flagrante que parecía ocultar algún misterio; tres o cuatro años más tarde, el incidente volvió a mi memoria cuando leí en los diarios el nombre de aquel oficial superior cuya posición personal era, en efecto, paradójica. ¿Habrá sido entonces cuando comprendí por primera vez lo que, en otras regiones del mundo, circunstancias tan desmoralizadoras como ésta me enseñaron después definitivamente? Viajes: cofres mágicos de promesas soñadoras, ya no entregaréis vuestros

tesoros intactos. Una civilización proliferante y sobreexcitada trastorna para siempre el silencio de los mares. Los perfumes de los trópicos y la frescura de los seres son viciados por una fermentación de hedores sospechosos que mortifica nuestros deseos y hace que nos consagremos a recoger recuerdos semicorruptos.

Hoy, cuando islas polinesias anegadas de hormigón son transformadas en portaaviones pesadamente anclados en el fondo de los mares del sur, cuando Asia entera cobra el semblante de una zona enfermiza, cuando las «villas miseria» corroen África, cuando la aviación comercial y militar marchita el candor de las selvas americanas o melanesias aun antes de poder destruir su virginidad, ¿cómo la pretendida evasión del viaje podría conseguir otra cosa que ponernos frente a las formas más desgraciadas de nuestra existencia histórica? Esta gran civilización occidental, creadora de las maravillas de que gozamos, no ha conseguido, ciertamente, producirlas sin su contraparte. Como su obra más admirable, pilar donde se elaboran arquitecturas de una complejidad desconocida, el orden y la armonía de Occidente exigen la eliminación de una prodigiosa masa de subproductos maléficos que infectan actualmente la Tierra. Lo que nos mostráis en primer lugar, ¡oh viajes!, es nuestra inmundicia arrojada al rostro de la humanidad.

Entonces comprendo la pasión, la locura, el engaño de los relatos de viaje. Traen la ilusión de lo que ya no existe y que debería existir aún para que pudiéramos escapar a la agobiadora evidencia de que han sido jugados 20 000 años de historia. Ya no hay nada que hacer: la civilización no es más esa flor frágil que preservábamos, que hacíamos crecer con gran cuidado en algunos rincones abrigados de un terruño rico en especies rústicas, sin duda amenazadoras por su lozanía, pero que permitían variar y vigorizar el plantel. La humanidad se instala en el monocultivo; se dispone a producir la civilización en masa, como la remolacha. Su comida diaria sólo se compondrá de este plato.

Antaño se arriesgaba la vida en las Indias o en las Américas para traer bienes que hoy nos parecen irrisorios; madera de brasa (de ahí Brasil), tintura roja, o pimienta, por la que en tiempo de Enrique IV se enloquecían hasta tal punto que la corte ponía sus granos en estuches de caramelos, para mordisquearlos. Esas sacudidas visuales u olfativas, ese gozoso calor en los ojos, esa quemazón exquisita en la lengua, agregaban un nuevo registro al teclado sensorial de una civilización que no había sospechado siquiera su propia insipidez. ¿Diremos entonces que nuestros modernos Marco Polo traen de esas mismas tierras, ahora en forma de fotografías, libros y relatos, las especias morales que nuestra sociedad, sintiéndose naufragar en el hastío, necesita con mayor apremio?

Otro paralelo me parece más significativo. Pues estos modernos condimentos son, quiérase o no, falsificados. No ciertamente porque

su naturaleza es puramente psicológica, sino porque, por más honesto que sea el narrador, no puede ya traérnoslos de manera auténtica. Para que consintamos en recibirlos es necesario, por una manipulación que en los más sinceros es sólo inconsciente, entresacar y tamizar los recuerdos y sustituir lo vivido por lo estarcido. Abro esos relatos de exploradores; me describen la tribu x como salvaje, la cual conserva todavía en la actualidad las costumbres de no sé qué humanidad primitiva, caricaturizada en algunos breves capítulos. Y yo he pasado semanas enteras de mi vida de estudiante anotando las obras que hace cincuenta años, y también recientemente, hombres de ciencia consagraron al estudio de esa misma tribu antes de que el contacto con los blancos y las epidemias siguientes la redujeran a un puñado de miserables desarraigados. Tal otro grupo, que un viajero adolescente descubriera y estudiara en cuarenta y ocho horas, según se dice, fue entrevisto (y esto no es un hecho desdeñable) durante un desplazamiento fuera de su territorio en un campamento provisional ingenuamente tomado o confundido por una aldea permanente. Y se velaron cuidadosamente los métodos de acceso, los cuales hubieran revelado el puesto misional —en relaciones cotidianas con los indígenas desde hace veinte años—, la pequeña línea de barcos de motor que se interna hasta lo más profundo del país, pero que el ojo adiestrado descubre a partir de menudos detalles fotográficos, pues el encuadre no siempre consigue evitar las latas oxidadas donde esa humanidad virgen cocina su rancho.

La vanidad de esas pretensiones, la credulidad ingenua que las acoge y hasta las suscita; el mérito, en fin, que consagra tantos esfuerzos inútiles (como no sea que contribuyen a extender el deterioro que, por otra parte, se empeñan en disimular), todo esto implica resortes psicológicos poderosos, tanto en los actores como en su público. El estudio de ciertas instituciones indígenas puede contribuir a esclarecerlos. Pues la etnografía está en condiciones de ayudar a comprender la moda que atrae hacia ella toda esa concurrencia que la desfavorece.

Para buen número de tribus de América del Norte, el prestigio social de un individuo está determinado por las circunstancias que rodean ciertas pruebas a las cuales los adolescentes deben someterse en la pubertad. Algunos se abandonan sin alimento en una balsa solitaria; otros van a buscar aislamiento a la montaña, expuestos a las fieras, al frío y a la lluvia. Durante días, semanas o meses, según el caso, se privan de comer, toman sólo productos salvajes o ayunan largos períodos, y hasta agravan su quebrantamiento fisiológico con el uso de vomitivos. Todo es un pretexto para provocar el más allá: baños helados y prolongados, mutilaciones voluntarias de una o varias falanges, desgarramiento de las aponeurosis mediante la inserción de clavijas puntiagudas bajo los músculos dorsales, atadas con cuerdas a pesados fardos que intentan arrastrar. Si no llegan a tales extre-

mos, por lo menos se agotan en trabajos gratuitos: depilación del cuerpo pelo por pelo, o de ramajes de pino hasta despojarlos de todas sus espinas, ahuecamiento de bloques de piedra, etc.

En el estado de embotamiento, de debilidad o de delirio en que los dejan estas pruebas y ejercicios, esperan encontrar comunicación con el mundo sobrenatural. Conmovido por la intensidad de sus sufrimientos y plegarias, un animal mágico se verá forzado a aparecérseles; una visión les revelará al que desde ese momento será su espíritu guardián, así como el nombre por el cual serán conocidos y el poder particular otorgado por su protector, que les concederá privilegios y rangos en el seno del grupo social.

¿Se dirá que estos indígenas nada tienen que esperar de la sociedad? Instituciones y hábitos les parecen iguales a un mecanismo cuyo funcionamiento monótono no deja lugar al azar, a la fortuna o al talento. El único medio de forzar la suerte sería arriesgarse en esas fronteras peligrosas donde las normas sociales dejan de tener un sentido al mismo tiempo que las garantías y las exigencias del grupo se desvanecen: ir hasta los límites de lo civilizado, de la resistencia fisiológica o del sufrimiento físico y moral. Pues es sobre este borde inestable donde se exponen a caer, ya sea del otro lado para no volver o, por el contrario, a captar, en el inmenso océano de inexplotadas fuerzas que rodea a una humanidad bien regulada, una provisión personal de poder, gracias a la cual será revocado un orden social, de otra manera inmutable, en favor del temerario.

Con todo, esa interpretación aún parece superficial. Pues en esas tribus de las praderas o de la meseta norteamericana no se trata de creencias individuales que se opongan a una doctrina colectiva. La dialéctica completa depende de los hábitos y de la filosofía del grupo. Del grupo aprenden su lección los individuos; la creencia en los espíritus guardianes es un hecho del grupo, y la sociedad toda entera es la que señala a sus miembros que para ellos no existe oportunidad alguna en el seno del orden social, si no es al precio de una tentativa absurda y desesperada para salir de él.

¿Quién no ve hasta qué punto esta «búsqueda del poder» se encuentra reeditada en la sociedad francesa contemporánea bajo la forma ingenua de relación entre el público y «sus» exploradores? También a nuestros adolescentes, desde la pubertad, se les da venia para obedecer a los estímulos a los cuales todo les somete desde la primera infancia, y para franquear de cualquier manera la influencia momentánea de su civilización. Puede ser hacia arriba, por la ascensión de alguna montaña, o hacia lo profundo, descendiendo a los abismos; también horizontalmente, aventurándose hasta el corazón de regiones lejanas. Finalmente, la desmesura que se busca puede ser de orden moral, como ocurre en aquellos que voluntariamente se exponen a situaciones tan difíciles que los conocimientos actuales parecen excluir toda posibilidad de supervivencia.

Frente a los resultados que quisiéramos llamar racionales de esas aventuras, la sociedad exhibe una indiferencia total. No se trata ni de descubrimiento científico ni de enriquecimiento poético y literario, ya que los testimonios son, con la mayor frecuencia, de una pobreza ofensiva. Lo que importa es el hecho de la tentativa y no su objeto. Como en nuestro ejemplo indígena, el joven que durante algunas semanas o meses se aisla del grupo para exponerse, ya con convicción y sinceridad, ya, por el contrario, con prudencia y astucia (las sociedades indígenas también conocen estos matices), a una situación excesiva, vuelve dotado de un poder que entre nosotros se expresa por artículos periodísticos, importantes tiradas y conferencias en salas repletas, pero cuyo carácter mágico se encuentra atestiguado por el proceso de automistificación del grupo, que explica el fenómeno en todos los casos. Pues esos primitivos, a quienes basta con visitar para volver purificado, esas cumbres heladas, esas grutas y esas selvas profundas, templos de altas y aprovechables revelaciones, son, de diferente manera, los enemigos de una sociedad que representa para sí misma la comedia de ennoblecerlos en el momento en que termina de suprimirlos, pero que sólo experimentaba hacia ellos espanto y repugnancia cuando eran adversarios verdaderos. Pobre presa cazada en las trampas de la civilización mecánica, ¡oh, salvajes de la selva amazónica!, ¡tiernas e impotentes víctimas!; puedo resignarme a comprender, el destino que os anonada, pero de ninguna manera a ser engañado por esta brujería más mezquina que la vuestra, que ante un público ávido enarbola álbumes en *kodachrome* en reemplazo de vuestras máscaras destruidas. ¿Cree acaso éste que con ellos conseguirá apropiarse de vuestros encantos? No satisfecho aún, y ni siquiera consciente de aboliros, necesita saciar febrilmente con vuestras sombras el canibalismo nostálgico de una historia a la cual ya habéis sucumbido.

Predecesor pulido de estos matorraleros, ¿fui entonces el único a quien sólo cenizas quedaron en las manos? ¿Solamente, mi voz dará testimonio del fracaso de la evasión? Como el indio del mito, fui tan lejos como la tierra lo permite, y cuando llegué al fin del mundo interrogué a los seres y a las cosas para encontrar su misma decepción: «Allí permaneció bañado en lágrimas, rogando y gimiendo. Y sin embargo, no oyó ningún ruido misterioso; tampoco fue adormecido para ser transportado en sueños al templo de los animales mágicos. Ya no podía tener la menor duda: ningún poder, de nadie, le había sido concedido...»

El sueño, «dios de los salvajes», como decían los antiguos misioneros, se ha deslizado siempre entre mis dedos como un mercurio sutil. ¿Dónde me ha dejado algunas partículas brillantes? ¿En Cuiabá, cuyo suelo proporcionaba antaño pepitas de oro? ¿En Ubatuba, puerto hoy desierto, donde hace doscientos años se cargaban los galeones? ¿Sobrevolando los desiertos de Arabia, rosas y verdes como

el nácar del haliotis? ¿En América? ¿En Asia? ¿En los bancos de Terranova, en las mesetas bolivianas, en las colinas de la frontera birmana? Elijo al azar un nombre, todo almibarado aún de prestigios legendarios: Labore.

Una pista de aterrizaje en un suburbio impreciso; interminables avenidas plantadas de árboles y bordeadas de quintas; en un cercado, un hotel que evoca una caballeriza normanda, alinea varios edificios, todos iguales, cuyas puertas al mismo nivel, y yuxtapuestas como otras tantas caballerizas, dan acceso a departamentos idénticos: delante un salón, un tocador detrás y en medio el dormitorio. Un kilómetro de avenida conduce a una plaza provinciana, de donde arrancan otras avenidas bordeadas de raras tiendas: farmacia, fotografía, librería, relojería. Me encuentro preso en esta vastedad insignificante; mi objetivo me parece ya inalcanzable. ¿Dónde está ese viejo, ese verdadero Lahore? Para llegar a él, en el extremo de este suburbio torpemente implantado y ya decrépito, hay que recorrer todavía un kilómetro de bazar, donde una joyería al alcance de bolsillos modestos, que trabaja con sierra mecánica un oro del espesor de la hojalata, alterna con los cosméticos, los medicamentos y los plásticos de importación. ¿ Voy a aprehenderla, finalmente, en estas callejuelas umbrías donde debo disimularme a lo largo de las paredes para dejar pasar los rebaños de vellones teñidos de azul y de rosa, y los búfalos grandes como tres vacas que atropellan amistosamente a la gente y con más frecuencia aún a los camiones? ¿Delante de estas *boiseries* ruinosas y roídas por los años? Podría adivinar su encaje y sus cincelados si el acceso no estuviera impedido por la telaraña metálica que lanza de un muro a otro de la ciudad una instalación eléctrica frangollada. De tiempo en tiempo, por unos segundos, por unos metros, una imagen, un eco que flota desde el fondo de los tiempos: en la callejuela de los batidores de oro y plata, un repiqueteo plácido y claro como el que haría un xilofón distraídamente golpeado por un genio de mil brazos. Salgo para caer en seguida en amplios trazados de avenidas que cortan brutalmente los escombros (debidos a los motines recientes) de casas de una antigüedad de quinientos años, pero tan a menudo destruidas y otra vez reparadas que su indecible vetustez ya no tiene edad. Así me reconozco, viajero, arqueólogo del espacio, tratando vanamente de reconstituir el exotismo con la ayuda de partículas y residuos.

Entonces, insidiosamente, la ilusión comienza a tender sus trampas. Quisiera haber vivido en el tiempo de los *verdaderos* viajes, cuando un espectáculo aún no malgastado, contaminado y maldito se ofrecía en todo su esplendor; ¡no haber franqueado yo mismo este recinto, pero como Bernier, Tavernier, Manucci...! Una vez entablado, el juego de las conjeturas ya no tiene fin. ¿Cuándo habría que haber visto la India? ¿En qué época el estudio de los salvajes brasileños podía proporcionar la satisfacción más pura, hacerlos conocer bajo

su forma menos alterada? ¿Hubiera valido más llegar a Rio en el siglo xviii con Bougainville, o en el xvi con Léry y Thevet? Cada lustro hacia atrás me permite preservar un hábito, ganar una fiesta, participar de una creencia suplementaria. Pero conozco demasiado los textos para no saber que al retroceder un siglo renuncio al mismo tiempo a informaciones y a curiosidades que enriquecerían mi reflexión. Y he aquí, ante mí, el círculo infranqueable: cuanto menores eran las posibilidades de las culturas humanas para comunicarse entre sí y, por lo tanto, corromperse por mutuo contacto, menos capaces eran sus respectivos emisarios de percibir la riqueza y la significación de esa diversidad. En fin de cuentas soy prisionero de una alternativa: o antiguo viajero, enfrentado a un prodigioso espectáculo del que nada o casi nada aprehendería, o que, peor aún, me inspiraría quizá burla o repugnancia; o viajero moderno que corre tras los vestigios de una realidad desaparecida. Ninguna de las dos situaciones me satisface, pues yo, que me lamento frente a sombras, ¿no soy impermeable al verdadero espectáculo que toma cuerpo en este instante, para cuya observación mi formación humana carece aún de la madurez requerida? De aquí a unos cientos de años, en este mismo lugar, otro viajero tan desesperado como yo llorará la desaparición de lo que yo hubiera podido ver y no he visto. Víctima de una doble invalidez, todo lo que percibo me hiere, y me reprocho sin cesar por no haber sabido mirar lo suficiente.

Largo tiempo paralizado por este dilema me parece, sin embargo, que el remolino comienza a entrar en reposo. Formas evanescentes se precisan, la confusión se disipa lentamente. ¿Qué ha ocurrido, sino la huida de los años? Arrollando mis recuerdos en su fluir, el olvido ha hecho algo más que desgastarlos y enterrarlos. El profundo edificio que ha construido con esos fragmentos da a mis pasos un equilibrio más estable, un trazado más claro a mi vista. Un orden ha sido sustituido por otro. Entre esas dos escarpas, ahora a distancia, mi mirada y su objetivo, los años que los desmoronan han comenzado a amontonar sus despojos. Las aristas se afinan; paneles enteros se desploman; los tiempos y los lugares se chocan, se yuxtaponen o se invierten, como los sedimentos dislocados por los temblores de una corteza envejecida. Tal detalle, ínfimo y antiguo, surge como un pico, en tanto que capas enteras de mi pasado sucumben sin dejar huella. Acontecimientos sin relación aparente, que provienen de períodos y regiones heterogéneos, se deslizan unos sobre otros y súbitamente se inmovilizan con la apariencia de un castillo cuyos planos parecería haberlos elaborado un arquitecto más sabio que mi historia. «Cada hombre —escribe Chateaubriand— lleva en sí un mundo compuesto por todo aquello que ha visto y amado, adonde continuamente regresa, aun cuando recorra y parezca habitar un mundo extraño.»[1] Desde

1. *Voyages en Italie,* 11 de diciembre.

entonces, el acceso es posible. De una manera inesperada, entre la vida y yo, el tiempo ha tendido su istmo; fueron necesarios veinte años de olvido para encontrarme frente a una experiencia antigua cuyo sentido me había sido negado y su intimidad arrebatada por una persecución tan larga como la Tierra.

SEGUNDA PARTE

HOJAS DE RUTA

CAPITULO 5 MIRADA HACIA ATRÁS

Mi carrera se resolvió un domingo de otoño de 1934, a las nueve de la mañana, con una llamada telefónica. Era Célestin Bouglé, en ese entonces director de la Escuela Normal Superior. Desde hacía algunos años me dispensaba una benevolencia un poco lejana y reticente; en primer lugar, porque yo no era un ex normalista, luego y sobre todo, porque, aun si lo hubiera sido, no pertenecía a su equipo, por el cual él experimentaba sentimientos muy exclusivos. Sin duda no pudo hacer una elección mejor, pues me preguntó bruscamente: «¿Siempre tiene el deseo de practicar etnografía?» «Desde luego.» «Entonces presente su candidatura como profesor de sociología en la Universidad de Sao Paulo. Los suburbios están llenos de indios, y usted les podrá consagrar los fines de semana. Pero es necesario que dé su respuesta definitiva a Georges Dumas antes del mediodía.»

El Brasil y América del Sur no significaban demasiado para mí. No obstante, veo aún con gran nitidez las imágenes que inmediatamente evocó esta proposición inesperada. Los países exóticos se me aparecían como lo opuesto a los nuestros; el término de «antípodas» encontraba en mi pensamiento un sentido más rico y más ingenuo que su contenido real. Me hubiera asombrado mucho oír que una especie animal o vegetal podía tener el mismo aspecto en ambos lados del globo. Cada animal, cada árbol, cada brizna de hierba tenía que ser radicalmente distinto; exhibir, al primer vistazo, su naturaleza tropical. El Brasil se esbozaba en mi imaginación como haces de palmeras contorneadas que disimularan arquitecturas extravagantes; bañado en un aroma de sahumador, detalle olfativo introducido subrepticiamente, al parecer, por la homofonía inconscientemente sentida de las palabras «Brésil» y «grésiller»;[1] eso explica, mejor que toda experiencia adquirida, que todavía hoy pienso en el Brasil como en un perfume quemado.

Estas imágenes, consideradas retrospectivamente, ya no me parecen tan arbitrarias. He visto que la verdad de una situación no se

1. *Grésiller:* encogerse una piel o cuero al contacto del fuego. *(N. de la t.)*

encuentra en su observación diaria, sino en su destilación paciente y fraccionada que el equívoco del perfume me invitaba quizá desde entonces a poner en práctica en la forma de un retruécano espontáneo, vehículo de una lección simbólica que yo no estaba en condiciones de formular claramente. Más que un recorrer, la exploración es un escudriñar; una escena fugitiva, un rincón del paisaje, una reflexión cogida al vuelo, es lo único que permite comprender e interpretar horizontes que de otro modo serían estériles.

En ese momento, la extravagante promesa de Bouglé relativa a los indios me planteaba otros problemas. ¿De dónde había sacado que Sao Paulo era una ciudad indígena, aunque sólo fuera en los suburbios? Sin duda, de una confusión con México o Tegucigalpa. Este filósofo, que antaño escribiera una obra sobre el *Régimen de la casta en la India* sin preguntarse ni por un momento si no hubiera valido más ir antes a ver («en el fluir de los acontecimientos, lo que permanece son las instituciones», proclamaba con dignidad en su prefacio de 1927), no pensaba que la condición de los indígenas debía tener gran repercusión sobre la investigación etnográfica. Por otra parte, es sabido que él no era el único entre los sociólogos oficiales que daba muestras de esa indiferencia, cuyos ejemplos tenemos a la vista.

De cualquier manera, yo era demasiado ignorante para no hacer caso de ilusiones tan favorables a mis propósitos, tanto más cuanto que Georges Dumas tenía nociones igualmente imprecisas sobre el problema; había conocido el Brasil meridional en una época en que el exterminio de las poblaciones indígenas aún no había llegado a su término, y, sobre todo, la sociedad de dictadores, de señores feudales y de mecenas en la que se complacía, no le había ayudado demasiado a esclarecer el problema.

Así, pues, quedé muy asombrado cuando, durante un almuerzo, al cual me llevó Víctor Margueritte, oí de labios del embajador del Brasil en París la campana oficial: «¿Indios? ¡Ay, mi querido señor! Hace años que han desaparecido completamente. ¡Oh! Es una página muy triste, muy vergonzosa en la historia de mi país. Pero los colonos portugueses del siglo XVI eran hombres ávidos y brutales. ¿Cómo reprocharles el haber participado de ese carácter general de las costumbres? Se apoderaban de los indios, los ataban a las bocas de los cañones y los despedazaban vivos. Así acabaron con ellos, hasta el último. Como sociólogo, descubrirá cosas apasionantes en el Brasil, ¿pero indios?, ni lo piense; no encontrará ni uno...»

Cuando hoy evoco esas frases me parecen increíbles, aun en boca de un *grao fino* de 1934, recordando hasta qué punto la *élite* brasileña (felizmente ha cambiado desde entonces) tenía horror a toda alusión a los indígenas y, en general, a las condiciones primitivas del interior; eso sí, siempre que no fuera admitir —y hasta sugerir— que una bisabuela india estaba en el origen de una fisonomía imper-

ceptiblemente exótica, y no esas pocas gotas —o litros— de sangre negra que ya iba siendo de buen tono olvidar (a la inversa de los antepasados de la época imperial). Sin embargo, en Luis de Souza Dantas la ascendencia india no era dudosa y él hubiera podido vanagloriarse de ello tranquilamente. Pero, como brasileño de exportación, que había adoptado a Francia desde su adolescencia, había perdido hasta el conocimiento del estado real de su país. En su memoria lo había reemplazado por una especie de barniz oficial y distinguido. En la medida en que también conservaba ciertos recuerdos, supongo que prefería mancillar a los brasileños del siglo xvi para desviar la atención del pasatiempo favorito de la generación de sus padres y aun de los tiempos de su juventud, a saber: recoger en los hospitales las ropas infectadas de las víctimas de la viruela para agregarlas a otros presentes que colocaban a lo largo de los senderos frecuentados aún por las tribus. Gracias a ello se obtuvo este brillante resultado: cuando yo llegué en 1935, el Estado de Sao Paulo, tan grande como Francia, y que los mapas de 1918 indicaban como «territorio en sus dos tercios desconocido, habitado solamente por indios», ya no contaba con un solo indígena, salvo un grupo de pocas familias localizadas en la costa, que los domingos venían hasta las playas de Santos para vender pretendidas curiosidades. Felizmente, a 3000 kilómetros hacia el interior, desde Sao Paulo, ya que no en los suburbios, los indios estaban aún.

Me resulta imposible pasar ahora sobre este período sin detener mi amistosa mirada en otro mundo, mundo que Víctor Margueritte (mi introductor en la embajada del Brasil) me hizo entrever por primera vez. Después de una breve temporada a su servicio, como secretario, durante mis últimos años de estudiante, Margueritte siguió concediéndome su amistad. Mi misión consistía en asegurar la salida de uno de sus libros —*La Patrie humaine*— mediante visitas a unas cien personalidades parisiense», a quienes yo presentaba el ejemplar que el Maestro —él daba mucha importancia a este apelativo— les había dedicado. También debía redactar noticias y supuestos ecos para sugerir a la crítica los comentarios apropiados. Víctor Margueritte permanece en mi recuerdo no sólo por la delicadeza de todas sus actitudes respecto de mí, sino también (como ocurre con todo aquello que me conmueve de manera duradera) por la contradicción entre el personaje y la obra. Tanto como ésta pueda parecer simplista o áspera, no obstante su generosidad, la memoria del hombre merecería subsistir. Su rostro tenía la gracia y la finura un poco femeninas de un ángel gótico, y todas sus maneras trasuntaban una nobleza tan natural, que sus defectos —de los cuales la vanidad no era el menor— no llegaban a chocar o irritar, pues parecían el índice suplementario de un privilegio de sangre o de espíritu.

Ya casi ciego, vivía en el XVII *arrondissement*,[2] en un gran depar-

2. Distrito elegante de París. *(N. de la t.)*

tamento burgués y anticuado. Allí le rodeaba de una activa solicitud su mujer, ya en una edad que excluía la confusión —sólo posible en la juventud— entre las características físicas y morales, edad que había diferenciado en fealdad por un lado y vivacidad por otro, lo que antaño, sin duda, había admirado como excitante. Recibía muy poco, no sólo porque se consideraba olvidado por las jóvenes generaciones y porque los medios oficiales lo habían repudiado, sino especialmente porque se había instalado en un pedestal tan alto que le resultaba difícil procurarse interlocutores que valieran la pena. De manera espontánea o premeditada —nunca pude saberlo— había contribuido con algunos otros a establecer una cofradía internacional de superhombres, integrada por cinco o seis: él mismo, Keyserling, Ladislas Reymond, Romain Rolland y, creo que por un tiempo, también Einstein. La base del sistema consistía en que cada vez que uno de los miembros publicaba un libro, los otros, dispersos a través del mundo, se apresuraban a saludarlo como una de las más altas manifestaciones del genio humano.

Pero lo que más conmovía en Víctor Margueritte era la simplicidad con que quería asumir en su persona toda la historia de la literatura francesa. Esto le resultaba tanto más fácil cuanto que había nacido en un medio literario: su madre era prima hermana de Mallarmé; las anécdotas, los recuerdos, afianzaban su afectación. Así, en su casa se hablaba familiarmente de Zola, de los Goncourt, de Balzac, de Hugo, como de tíos o abuelos que le hubieran legado la misión de administrar su patrimonio. Cuando exclamaba con impaciencia: «¡Dicen que escribo sin estilo! ¿Acaso Balzac tenía estilo?» uno creía estar frente a un descendiente de reyes que explicaba una de sus extravagancias por el temperamento ardiente de algún antepasado; temperamento célebre que casi todos evocan no como un rasgo personal, sino como la explicación oficialmente reconocida de un gran trastorno en la historia contemporánea, y se estremecen de satisfacción cuando lo encuentran encarnado. Otros escritores habrán tenido quizá más talento, pero pocos, sin duda, han sabido formarse con tanta gracia una concepción tan aristocrática de su oficio.

CAPITULO 6 COMO SE LLEGA A SER ETNÓGRAFO

Preparaba mi *agrégation*[1] en filosofía. Hacia ello me impulsaban tanto una verdadera vocación como la repugnancia que había experimentado frente a los estudios que había intentado hasta el momento. Cuando llegué al curso de filosofía, estaba vagamente imbuido de un monismo racionalista que me disponía a justificar y a fortalecer; así, pues, había hecho lo imposible por entrar en la división del profesor considerado como más «avanzado». Es cierto que Gustave Rodrigues era militante del partido S. F. I. O., pero, en el orden filosófico, su doctrina presentaba una mezcla de bergsonismo y neokantismo que decepcionaba duramente mis esperanzas. Al servicio de una aridez dogmática, ponía un fervor que a lo largo de su curso se traducía en una gesticulación apasionada. Nunca conocí tanta convicción candida asociada a reflexión tan endeble. Se suicidó en 1940, cuando los alemanes entraron en París.

Allí comencé a enterarme de que todo problema, grave o fútil, se puede resolver aplicando un método siempre idéntico, que consiste en oponer dos opiniones tradicionales de la cuestión planteada: introducir en la primera las razones del sentido común, que luego se destruyen por medio de la segunda; por último, se las rechaza juntas gracias a una tercera que revela el carácter igualmente parcial de las dos anteriores, reducidas por artificios de vocabulario a los aspectos complementarios de una misma realidad: forma y fondo, continente y contenido, ser y parecer, continuo y discontinuo, esencia y existencia, etcétera. Estos ejercicios se transforman rápidamente en verbales, fundados en un arte del juego de palabras que reemplaza a la reflexión, siendo las asonancias entre los términos, las homofonías y las ambigüedades quienes van proporcionando la materia de esos teatralazos especulativos en cuya ingenuidad se reconocen los buenos trabajos filosóficos.

Cinco años de la Sorbona se reducían al aprendizaje de esa gimnasia cuyos peligros, no obstante, son manifiestos. En primer lugar,

1. Examen de un grado superior a la licenciatura. *(N. de la t.)*

porque el resorte de esas recomposiciones es tan simple que no existe problema que no pueda ser abordado de esa manera. Para preparar tanto la oposición como esa suprema prueba, la lección, que consiste en tratar un problema al azar, después de unas horas de preparación, mis compañeros y yo nos proponíamos los temas más extravagantes. Yo me comprometía a preparar en diez minutos una conferencia de una hora, de sólido esqueleto dialéctico, sobre la respectiva superioridad de los autobuses y los tranvías. El método no sólo proporciona una llave maestra sino que lleva a que en la riqueza de los temas de reflexión sólo se advierta una forma única, siempre semejante, a condición de agregar algunas enmiendas elementales; un poco como una música que pudiera reducirse a una sola melodía, una vez entendido que se lee ora en clave de sol, ora en clave de fa. Desde este punto de vista, la enseñanza filosófica adiestraba la inteligencia al mismo tiempo que resecaba el espíritu.

Percibo un peligro aún mayor en el hecho de confundir el progreso del conocimiento con la complejidad creciente de las construcciones de la mente. Se nos invitaba a practicar una síntesis dinámica tomando como punto de partida las teorías menos, adecuadas para elevarnos hasta las más sutiles; pero al mismo tiempo (y en razón de la preocupación histórica que obsesionaba a todos nuestros maestros) había que explicar cómo éstas habían nacido gradualmente de aquéllas. En el fondo, no se trataba tanto de descubrir lo verdadero y lo falso como de comprender de qué modo los hombres habían ido superando contradicciones. La filosofía no era *ancilla scientiarum,* la servidora y auxiliar de la exploración científica, sino una especie de contemplación estética de la conciencia por sí misma. A través de los siglos se la veía elaborar construcciones cada vez más sutiles y audaces, resolver problemas de equilibrio o de alcance, inventar refinamientos lógicos; todo esto considerado tanto o más valioso cuanto mayores eran la perfección técnica o la coherencia interna. La enseñanza filosófica era comparable a la de una historia del arte que proclamara al gótico necesariamente superior al románico y, dentro del primero, el flamígero más perfecto que el primitivo, pero donde nadie se cuestionara sobre lo bello y sobre lo que no lo es. El significante no se refería a ningún significado, ya que no había referente. La inclinación a la verdad era reemplazada por el *savoir-faire.* Luego de años consagrados a estos ejercicios me encuentro frente a ciertas convicciones primitivas que no difieren mucho de las que tenía a los quince años. Posiblemente advierto mejor la insuficiencia de esas herramientas. Por lo menos tienen un valor instrumental que las hace aptas para el servicio que les pido, pero no estoy en peligro de quedar burlado por su complicación interna, ni de olvidar su destino práctico para perderme en la contemplación de su maravillosa disposición.

Empero, adivino causas más personales de la rápida repugnancia

que me alejó de la filosofía y me hizo aferrarme a la etnología como a una tabla de salvación. Después de haber pasado un año propicio en el Liceo de Mont-de-Marsan, elaborando mi curso al tiempo que enseñaba, descubrí con horror, desde mi reingreso en Laon, donde había sido nombrado, que todo el resto de mi vida consistiría en repetir aquello. Ahora bien: tengo la particularidad —sin duda un defecto— de que me resulta difícil fijar mi mente dos veces en el mismo objeto. Por lo general, el concurso de *agrégation* se considera como una prueba inhumana, al término de la cual, por poco que se quiera, se gana definitivamente el reposo. Para mí era lo contrario. Me recibí en el primer concurso sin cansarme; era el más joven de mi promoción; había cursado esa carrera a través de las doctrinas, las teorías y las hipótesis. Pero mi suplicio iba a comenzar después; resultaría imposible articular físicamente las lecciones si no me afanaba, cada año, por realizar un nuevo curso. Esta incapacidad se me hacía más enojosa aún en el papel de examinador, pues tomando al azar las preguntas del programa, ya ni siquiera sabía qué respuestas me debían dar los examinados. El más incapaz parecía decirlo todo. Era como si los temas se disolvieran ante mí por el solo hecho de haberles aplicado mi reflexión alguna vez.

Hoy me pregunto a veces si la etnografía no me habrá llamado sin advertirlo, en razón de una afinidad de estructura entre las civilizaciones que estudia y la de mi propio pensamiento. Me faltan aptitudes para cultivar sabiamente un terreno y recoger año tras año las cosechas: tengo la inteligencia neolítica. Como los incendios de los matorrales indígenas, ella abrasa suelos a veces inexplorados; los fecunda quizá, para sacar precozmente algunas cosechas, y deja tras ella un territorio devastado. Pero entonces yo no podía tomar conciencia de esas motivaciones profundas. De la etnología, lo ignoraba todo; nunca había seguido un curso; cuando sir James Frazer visitó por última vez la Sorbona y pronunció una conferencia memorable —creo que fue en 1928—, aunque estaba al corriente del acontecimiento, ni se me ocurrió asistir.

Indudablemente, desde pequeño me dediqué a coleccionar curiosidades exóticas; pero sólo se trataba de una ocupación de anticuario dirigida hacia terrenos donde no todo era inaccesible a mi bolsillo. En la adolescencia mi orientación continuaba aún tan indecisa, que el primero que se ocupó de formular un diagnóstico, mi profesor de filosofía de primer año —André Cresson—, me indicó los estudios jurídicos como lo que más se adaptaba a mi temperamento; lo recuerdo con gratitud a causa de la verdad a medias que este error ocultaba. Por lo tanto renuncié a la Escuela Normal y me inscribí en derecho al mismo tiempo que preparaba la licenciatura en filosofía, simplemente porque era muy fácil. Una curiosa fatalidad pesa sobre la enseñanza del derecho. Preso entre la teología, a la que en esa época lo unía su espíritu, y el periodismo, hacia quien lo va inclinando la

reciente reforma, parecería que le resulta imposible situarse en un plano a la vez sólido y objetivo: pierde una de sus virtudes cuando trata de conquistar o retener la otra. El jurista, objeto de estudio para el sabio, me hacía pensar en un animal que pretendiera mostrar la linterna mágica al zoólogo. En esa época, felizmente, los exámenes de derecho se preparaban en quince días gracias a compendios que se aprendían de memoria. La clientela del derecho me disgustaba más aún que su esterilidad. Quizá la distinción no siga siendo válida, pero hacia 1928 los estudiantes de primer año de las diversas carreras se dividían en dos especies, o, podría decirse, en dos razas distintas: por un lado, derecho y medicina; por otro, ciencias y letras.

Por poco seductores que sean los términos «extravertido» e «introvertido», sin duda son los más adecuados para traducir la oposición. De un lado una «juventud» (en el sentido en que el folklore tradicional entiende este término para designar una clase de edad) ruidosa, agresiva, preocupada por afirmarse aun al precio de la peor vulgaridad, políticamente orientada hacia la extrema derecha (de la época); del otro, adolescentes prematuramente envejecidos, discretos, retirados, habitualmente «a la izquierda», y preparándose ya para hacerse admitir entre esos adultos que ellos empeñosamente trataban de llegar a ser.

La explicación de esta diferencia es bastante simple. Los primeros, que se preparan para el ejercicio de una profesión, festejan con su conducta la emancipación de la escuela y una posición ya tomada en el sistema de las funciones sociales. Ubicados en una situación intermedia entre el estado indiferenciado de alumno de liceo y la actividad especializada a la que se destinan, se sienten marginales y reivindican los privilegios contradictorios propios a una y a otra condición.

Por el contrario, en letras y ciencias, las salidas habituales: profesorado, investigación y ciertas carreras imprecisas, son de otra naturaleza. El estudiante que las elige no dice adiós al universo infantil, más bien queda apegado a él. El profesorado ¿no es acaso el único medio que se ofrece a los adultos para permanecer en la escuela? El estudiante en ciencias o en letras se caracteriza por una suerte de rechazo que opone a las exigencias del grupo. Una reacción casi conventual lo lleva a replegarse temporaria o duraderamente en el estudio, preservación y transmisión de un patrimonio independiente del tiempo. En cuanto a los futuros sabios, su objeto es conmensurable solamente a la duración del universo. Por lo tanto nada hay más vano que persuadirlos para que se comprometan; aun cuando creen hacerlo, su compromiso no consiste en aceptar un hecho, en identificarse con una de sus funciones, en asumir sus probabilidades y riesgos personales, sino en juzgarlo desde afuera y como si ellos no formaran parte; su compromiso es una manera más de permanecer desligados. Desde este punto de vista, la enseñanza y la investigación

no se confunden con el aprendizaje de un oficio. Su grandeza y su miseria consisten en ser o bien un refugio o bien una misión.

En esta antinomia que opone por una parte el oficio y por la otra una empresa ambigua que oscila entre la misión y el refugio, siempre partícipe de ambos, aunque siendo siempre más bien la una o más bien el otro, la etnografía ocupa ciertamente un lugar de privilegio. Es la forma más extrema concebible del segundo término. El etnógrafo, a la vez que admitiéndose humano, trata de conocer y juzgar al hombre desde un punto de vista suficientemente elevado y distante para abstraerlo de las contingencias particulares de tal o cual sociedad o civilización. Sus condiciones de vida y de trabajo lo excluyen físicamente de su grupo durante largos períodos; por la violencia de los cambios a los que se expone, adquiere una especie de desarraigo crónico: nunca más, en ninguna parte, volverá a sentirse en su casa; quedará psicológicamente mutilado. Como la matemática o la música, la etnografía constituye una de esas raras vocaciones auténticas. Uno puede descubrirla en sí mismo, aunque no se la hayan enseñado.

A las particularidades individuales y a las actitudes sociales hay que agregar motivaciones de naturaleza propiamente intelectual. El período 1920-1930 fue el de la difusión de las teorías psicoanalíticas en Francia. Por ellas me enteraba de que las antinomias estáticas alrededor de las cuales nos aconsejaban construir nuestras disertaciones filosóficas y, más tarde, nuestras lecciones —racional e irracional, intelectual y afectivo, lógico y prelógico—, se reducían a un juego gratuito. En primer lugar, más allá de lo racional existía una categoría más importante y más válida: la del significante, que es la forma de ser más alta de lo racional; pero nuestros maestros (sin duda más ocupados en meditar en el *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia* que en el *Curso de lingüística general* de F. de Saussure) ni lo mencionaban siquiera. Luego, la obra de Freud me reveló que esas oposiciones no eran en verdad tales, ya que precisamente las conductas en apariencia más afectivas, las operaciones menos racionales, las manifestaciones declaradas como prelógicas, eran al mismo tiempo las más significantes. Me convencí de que, frente a los actos de fe o a las peticiones de principio del bergsonismo, que reducen seres y cosas al estado de papilla para hacer resaltar mejor su naturaleza inefable, éstos pueden conservar sus valores propios sin perder la claridad de los contornos que los delimitan unos con relación a otros y dan a cada uno una estructura inteligible. El conocimiento no se apoya sobre una renuncia o sobre un trueque, sino que consiste en una selección de los aspectos *verdaderos,* es decir, los que coinciden con las propiedades de mi pensamiento. No porque, como lo querían los neokantianos, éste ejerza una verdadera compulsión sobre las cosas, sino más bien porque él mismo es un objeto. Siendo «de este mundo», participa de su misma naturaleza.

Empero, esta evolución intelectual que sufrí juntamente con otros

hombres de mi generación se coloreaba de un matiz particular, en razón de la intensa curiosidad que desde la infancia me impulsó hacia la geología; entre mis recuerdos más queridos no cuento tanto tal o cual aventura en una zona desconocida del Brasil central, cuanto el seguimiento de la línea de contacto entre dos capas geológicas, en el flanco de una meseta languedociana. Se trata de algo muy diferente de un paseo o de una simple exploración del espacio: esta búsqueda, incoherente para un observador desprevenido, es a mis ojos la imagen misma del conocimiento, de las dificultades que opone, de las alegrías que de él pueden esperarse.

En un primer momento, todo paisaje se presenta como un inmenso desorden que permite elegir libremente el sentido que prefiera dársele. Pero más allá de las especulaciones agrícolas, de los accidentes geográficos, de los avatares de la historia y de la prehistoria, el sentido augusto entre todos ¿no es el que precede, rige y, en amplia medida, explica los otros? Esa línea pálida y enredada, esa diferencia a menudo imperceptible en la forma y la consistencia de los residuos geológicos atestiguan que allí donde veo hoy un terruño árido, antaño se sucedieron dos océanos. Siguiendo en las huellas las pruebas de su estagnación milenaria y franqueando todos los obstáculos —paredes abruptas, desmoronamientos, malezas, cultivos— indiferentes tanto a los senderos como a las barreras, uno parece actuar a contrapelo. Ahora bien, esta insubordinación tiene como único objetivo el de recuperar un sentido fundamental, sin duda oscuro, pero del que todos los otros son trasposición parcial o deformada.

Si el milagro se produce, como ocurre a veces; si de ambos lados de la secreta rajadura surgen una junto a otra dos verdes plantas de especies diferentes, de las cuales cada una ha elegido el suelo más propicio, y si en el mismo momento se adivinan en la roca dos amonitas con involuciones desigualmente complicadas que señalan a su modo una distancia de algunas decenas de milenios, entonces, de repente, el espacio y el tiempo se confunden; la diversidad viviente del instante yuxtapone y perpetúa las edades. El pensamiento y la sensibilidad acceden a una dimensión nueva donde cada gota de sudor, cada flexión muscular, cada jadeo, se vuelven otros tantos símbolos de una historia cuyo movimiento propio mi cuerpo reproduce, al mismo tiempo que su significación es abrazada por mi pensamiento. Me siento bañado por una inteligibilidad más densa, en cuyo seno los siglos y los lugares se responden y hablan lenguajes finalmente reconciliados.

Cuando conocí las teorías de Freud, se me presentaron con toda naturalidad como la aplicación al hombre individual de un método cuyo canon estaba representado por la geología. En ambos casos, el investigador se encuentra de pronto frente a fenómenos aparentemente impenetrables; en ambos casos, para inventariar y medir los elementos de una situación compleja debe ejercer cualidades de

finura: sensibilidad, olfato y gusto. Y sin embargo, el orden que se introduce en un conjunto incoherente al principio, no es ni contingente ni arbitrario. A diferencia de la historia de los historiadores, la del geólogo tanto como la del psicoanalista intenta proyectar en el tiempo, un poco a la manera de un cuadro vivo, ciertas propiedades fundamentales del universo físico o psíquico. Acabo de hablar de cuadro vivo. En efecto, el juego de los «proverbios en acción» proporciona la imagen ingenua de una empresa que consiste en interpretar cada gesto como el desarrollo, en la duración, de ciertas verdades intemporales a las que los proverbios intentan restituir su aspecto concreto en el plano moral, pero que en otros dominios se llaman exactamente «leyes». En todos esos casos, un requerimiento de la curiosidad estética permite el acceso inmediato al conocimiento.

Hacia los diecisiete años fui iniciado en el marxismo por un joven socialista belga que conocí durante las vacaciones y que actualmente es embajador de su país en el extranjero. La lectura de Marx me arrebató tanto más cuanto que a través de ese gran pensamiento tomaba contacto por primera *vez* con la corriente filosófica que va de Kant a Hegel; todo un mundo se me revelaba. Desde entonces, este fervor nunca se vio contrariado y rara vez me pongo a desentrañar un problema de sociología o de etnología sin vivificar mi reflexión previamente con algunas páginas del *18 Brumario de Luis Bonaparte* o de la *Crítica de la economía política.* Por otra parte, no se trata de saber si Marx previo con exactitud tal o cual acontecimiento de la historia. Después de Rousseau, y de una manera que me parece decisiva, Marx enseñó que la ciencia social ya no se construye en el plano de los acontecimientos, así como tampoco la física se edifica sobre los datos de la sensibilidad: la finalidad es construir un modelo, estudiar sus propiedades y las diferentes maneras como reacciona en el laboratorio, para aplicar seguidamente esas observaciones a la interpretación de lo que ocurre empíricamente, y que puede hallarse muy alejado de las previsiones.

En un nivel diferente de la realidad, el marxismo me parecía proceder como la geología y el psicoanálisis, entendido en el sentido que su fundador le había dado: los tres demuestran que comprender consiste en reducir un tipo de realidad a otro; que la realidad verdadera no es nunca la más manifiesta, y que la naturaleza de lo verdadero ya se trasluce en el cuidado que pone en sustraerse. En todos los casos se plantea el mismo problema: el de la relación entre lo sensible y lo racional, y el fin que se persigue es el mismo: una especie de *super-racionalismo* dirigido a integrar lo primero en lo segundo sin sacrificar sus propiedades.

Por lo tanto, yo me rebelaba contra las nuevas tendencias de la reflexión metafísica tal como comenzaban a perfilarse. La fenomenología me chocaba en la medida en que postula una continuidad entre lo vivido y lo real. Estaba de acuerdo en reconocer que esto envuelve

y explica aquello, pero había aprendido de mis tres maestros que el paso entre los dos órdenes es discontinuo; que para alcanzar lo real es necesario primeramente repudiar lo vivido, aunque para reintegrarlo después en una síntesis objetiva despojada de todo sentimentalismo. En cuanto a la corriente de pensamiento que iba a expandirse con el existencialismo, me parecía lo contrario de una reflexión válida por la complacencia que manifiesta para las ilusiones de la subjetividad. Esta promoción de las preocupaciones personales a la dignidad de problemas filosóficos corre demasiado riesgo de llegar a una suerte de metafísica para modistillas, aceptable como procedimiento didáctico, pero muy peligrosa si interfiere con esa misión que se asigna a la filosofía hasta que la ciencia sea lo suficientemente fuerte para reemplazarla, que consiste en comprender al ser no en relación a mí, sino en relación a sí mismo. En lugar de terminar con la metafísica, la fenomenología y el existencialismo introducían dos métodos para proporcionarle coartadas.

Entre el marxismo y el psicoanálisis, ciencias humanas, con perspectiva social en un caso e individual en el otro, y la geología, ciencia física aunque también madre y nodriza de la historia, tanto por su método como por su objeto, la etnografía se ubica espontáneamente como en su propio reino. Pues esta humanidad, que no nos parece tener otras limitaciones que las del espacio, marca con un nuevo sentido las transformaciones del globo terrestre transmitidas por la historia geológica: indisoluble trabajo que se continúa en el curso de milenios, en la obra de sociedades anónimas, como las fuerzas telúricas y el pensamiento de individuos que ofrecen otros tantos casos particulares a la atención del psicólogo. La etnografía me procura una satisfacción intelectual: en tanto historia que une por sus extremos la historia del mundo y la mía propia, revela al mismo tiempo la razón común de ambas. Proponiéndome el estudio del hombre me libera de la duda, pues considera en él esas diferencias y esos cambios que tienen un sentido para todos los hombres, excepto aquellos privativos de una sola civilización, que *se* desintegraría si se optara por permanecer fuera de ella. Por último, tranquiliza ese apetito inquieto y destructor del que he hablado, asegurando a mi reflexión una materia prácticamente inagotable, proporcionada por la diversidad de las costumbres, de los hábitos y de las instituciones. Ella reconcilia mi carácter y mi vida.

Después de esto, parece extraño que durante tanto tiempo haya permanecido sordo a un mensaje que, sin embargo, desde el curso de filosofía, me transmitía la obra de los maestros de la escuela sociológica francesa. De hecho tuve la revelación sólo hacia 1933 o 1934, al leer un libro, ya antiguo, que encontré por casualidad: *Primitive sociology,* de Robert H. Lowie. Ocurrió que, en vez de nociones tomadas de los libros e inmediatamente metamorfoseadas en conceptos filosóficos, me enfrenté con una experiencia vivida de las sociedades indi-

genas, cuya significación fue preservada por el compromiso del observador. Mi pensamiento salía de esta sudación cerrada a la que se veía reducido por la práctica de la reflexión filosófica. Llevado al aire libre, sentía que un hálito nuevo lo refrescaba. Como un habitante de la ciudad lanzado a las montañas, me embriagaba de espacio mientras mi mirada deslumbrada medía la riqueza y variedad de los objetos. Así comenzó esa larga intimidad con la etnología angloamericana, trabada a distancia por la lectura y mantenida luego por contactos personales, que debía dar ocasión a malas interpretaciones tan serias. En primer lugar en el Brasil, donde los profesores de la Universidad esperaban que yo contribuyera a la enseñanza de una sociología durkheimiana, a la que los había llevado la tradición positivista —tan viva en América del Sur— y la preocupación por dar una base filosófica al liberalismo moderado, que constituye el arma ideológica habitual de las oligarquías contra el poder personal. Llegué en estado de abierta insurrección contra Durkheim y contra toda tentativa de utilizar la sociología con fines metafísicos. Por cierto, yo no podía ayudar a alzar las viejas murallas justamente cuando, con todas mis fuerzas, intentaba ampliar mi horizonte. Desde entonces se me reprochó muchas veces no sé qué dependencia del pensamiento anglosajón. ¡Qué tontería! Además de ser probablemente más fiel que nadie hoy a la tradición durkheimiana —en el extranjero uno no se equivoca—, los autores frente a quienes quiero proclamar mi deuda —Lowie, Kroeber, Boas— me parecen completamente distantes de esa filosofía norteamericana a la manera de James o de Dewey (y ahora del pretendido positivismo lógico), que ha caducado hace tiempo. Europeos por su nacimiento, formados en Europa o por maestros europeos, representan algo muy diferente: una síntesis que refleja, en el plano del conocimiento, aquella cuya ocasión objetiva proporcionara Colón cuatro siglos antes; esta vez, síntesis entre un método científico vigoroso y el terreno experimental único ofrecido por el Nuevo Mundo en un momento en que, ya gozando de las mejores bibliotecas, se podía dejar la universidad y dirigirse al medio indígena con tanta facilidad como nosotros vamos a las provincias vascas o a la Costa Azul. No rindo homenaje a una tradición intelectual sino a una situación histórica. Piénsese tan sólo en el privilegio de tener acceso a poblaciones vírgenes de toda investigación seria, y lo suficientemente preservadas por el corto tiempo transcurrido desde que fuera emprendida su destrucción. Una anécdota lo hará comprender bien; es la de un indio que milagrosamente escapó, él solo, al exterminio de las tribus californianas aún salvajes. Durante años vivió ignorado por todos en las inmediaciones de las grandes ciudades, tallando las puntas de piedra de sus flechas, que le permitían cazar. Poco a poco, empero, la caza se acabó. Descubrieron un día al indio desnudo y casi muerto de hambre a la entrada de un arrabal. Terminó apaciblemente su existencia como portero de la Universidad de California.

CAPITULO 7 LA PUESTA DEL SOL

He ahí consideraciones bien largas e inútiles; conducen finalmente a esa mañana de febrero de 1934 en que llegué a Marsella dispuesto a embarcarme con destino a Santos. He conocido otras partidas. Todas se confunden en mi recuerdo, que sólo ha preservado unas pocas imágenes. Primero, esa alegría particular del invierno en el Mediodía de Francia. Bajo un cielo azul muy claro, más inmaterial aún que de costumbre, un aire cortante proporcionaba el placer apenas soportable del sediento cuando bebe de golpe un agua gaseosa y helada. En contraste, pesados hedores se rezagaban en los corredores del barco inmóvil y recalentado: mezcla de olores marinos, de emanaciones de las cocinas y de pintura al óleo fresca. En fin, recuerdo la satisfacción y la quietud, casi diría la plácida felicidad, que en medio de la noche procura la percepción apagada del trepidar de las máquinas y del frotamiento del casco contra el agua, como si el movimiento diera acceso a cierta estabilidad de una esencia más perfecta que la misma inmovilidad; ésta, por el contrario, si despierta bruscamente al durmiente durante una escala nocturna, suscita un sentimiento de inseguridad y desazón: impaciencia frente al hecho de que, de pronto, el curso ahora natural de las cosas ha sido trastocado.

Nuestros barcos hacían muchas escalas. En realidad, la primera semana de viaje transcurría casi completamente en tierra, mientras se cargaban y descargaban los fardos; se navegaba de noche. Cada despertar nos sorprendía anclados en un puerto distinto: Barcelona, Tarragona, Valencia, Alicante, Málaga, a veces Cádiz, o también Argel, Orán, Gibraltar, antes de la etapa más larga, que llevaba a Casablanca y finalmente a Dakar. Sólo entonces comenzaba la gran travesía, algunas veces directamente a Rio de Janeiro o a Santos; otras, con menos frecuencia, demorada hacia el final del viaje por una reanudación del cabotaje a lo largo de la costa brasileña, con escalas en Recife, Bahía y Victoria. El aire se entibiaba poco a poco, las sierras españolas desfilaban dulcemente por el horizonte y espejismos en forma de montículos y de acantilados prolongaban en alta mar, durante días enteros, el espectáculo de la costa de África, demasiado baja y panta-

nosa para ser directamente visible. Era lo contrario de un viaje. Más que medio de transporte, el barco nos parecía morada y hogar, en cuya puerta el escenario giratorio del mundo aparentaba fijar cada día un nuevo decorado.

Sin embargo, el espíritu etnográfico estaba aún tan lejos de mí que ni siquiera soñaba con aprovechar esas ocasiones. Después supe cuán útilmente ejercitan la atención esas breves apreciaciones de una ciudad, de una región o de una cultura, y cómo *a* veces también permiten —dada la intensa concentración que exige el breve momento de que se dispone— aprehender ciertas propiedades del objeto que en otras circunstancias hubieran podido permanecer largo tiempo ocultas. Me atraían más otros espectáculos, y con la ingenuidad del novato observaba apasionadamente, en el puente desierto, el movimiento, evolución y fin de esos cataclismos sobrenaturales que la salida y la puesta del sol representaban cada día, durante unos instantes, en los cuatro extremos de un horizonte tan vasto como jamás había visto. Me parecía que si lograse encontrar un lenguaje para fijar esas apariencias inestables y rebeldes a todo esfuerzo de descripción; si consiguiese comunicar a otros las fases y las articulaciones de un acontecimiento único que jamás volvería a producirse en los mismos términos, hubiera alcanzado de golpe lo más recóndito de mi profesión: no existiría experiencia extravagante o particular a la que me expusiera la investigación etnográfica cuyo sentido y alcance no pudiera hacer aprehender a todos algún día.

Después de tantos años, ¿podré volver a encontrarme en ese estado de gracia? ¿Llegaré a revivir esos instantes febriles cuando, libreta en mano, anotaba segundo tras segundo la expresión que quizá me permitiría inmovilizar esas formas evanescentes y siempre renovadas? El juego me fascina aún y muchas veces me sorprendo aventurándome en él.

ESCRITO A BORDO

Para los sabios, el alba y el crepúsculo son un solo fenómeno, y así pensaban los griegos, pues los designaban con un sustantivo calificado de diferente manera, según se tratara de la noche o de la mañana. Esta confusión expresa con claridad la dominante preocupación por las especulaciones teóricas y una singular negligencia por el aspecto concreto de las cosas. Es posible que un punto cualquiera de la Tierra se desplace por un movimiento indivisible entre la zona de incidencia de los rayos solares y aquella de donde la luz se retira o vuelve. Pero en realidad, nada se diferencia tanto como la tarde y la mañana. El nacimiento del día es un preludio; su ocaso, una obertura que se produce al final y no al comienzo como en las viejas óperas. El rostro del sol anuncia los momentos que seguirán: sombrío

y lívido cuando las primeras horas de la mañana sean lluviosas; rosado, liviano, vaporoso, cuando brille una clara luz. Pero la aurora no predice cómo continuará el día. Compromete la acción meteorológica y dice: va a llover, va a hacer buen tiempo. Con la puesta del sol ocurre algo diferente; se trata de una representación completa con un comienzo, una parte media y un final. Y este espectáculo ofrece una suerte de imagen reducida de los combates, triunfos y derrotas que durante doce horas se han sucedido de manera palpable, pero también más retardada. El alba sólo es el estreno del día; el crepúsculo es un repetido ensayo.

He ahí por qué los hombres prestan más atención al sol poniente que al sol naciente; el alba sólo les proporciona una indicación suplementaria del termómetro, del barómetro y —para los menos civilizados— de las fases de la luna, el vuelo de los pájaros o las oscilaciones de las mareas. Mientras que el crepúsculo los exalta, reúne en misteriosas configuraciones las peripecias del viento, del frío, del calor o de la lluvia a las que ha sido lanzado su ser físico. Los juegos de la conciencia también pueden leerse en esas constelaciones algodonosas. Cuando el cielo comienza a iluminarse con los destellos del ocaso —así como en ciertos teatros lo que anuncia el comienzo del espectáculo no son los tres golpes tradicionales, sino las repentinas iluminaciones de las candilejas—, el campesino interrumpe su marcha a lo largo del sendero, el pescador detiene su barca, el salvaje guiña sentado cerca de una fogata amarillenta. Recordar constituye una gran voluptuosidad para el hombre, pero no en la medida en que la memoria se muestra literal, pues pocos aceptarían vivir de nuevo las fatigas y los sufrimientos que, sin embargo, gustan rememorar. El recuerdo es la vida misma, pero tiene una cualidad diferente. Así, cuando el sol desciende a la superficie pulida de un agua en calma, igual que el óbolo de un celeste avaro, o cuando su disco recorta la cresta de las montañas como una hoja dura y festoneada, el hombre encuentra especialmente, en una breve fantasmagoría, la revelación de las fuerzas opacas, de los vapores y fulguraciones cuyos oscuros conflictos percibiera en el fondo de sí mismo y a lo largo del día.

Así, seguramente muy sombrías luchas se habrán librado en las almas. Pues la insignificancia de los acontecimientos exteriores no justificaba ninguna perturbación atmosférica. Nada había marcado especialmente esa jornada. Hacia las cuatro de la tarde —precisamente en ese momento del día en que el sol pierde su claridad, pero no todavía su resplandor, cuando todo se esfuma en una espesa luz dorada que parece acumulada para ocultar algún preparativo— el Mendoza *había cambiado de rumbo. El calor comenzaba a sentirse con mayor insistencia a cada oscilación provocada por un oleaje ligero, pero la curva descrita era tan poco sensible que el cambio de dirección podía tomarse por un leve acrecentamiento del balanceo.*

Por otra parte, nadie le había prestado atención, pues nada semeja más un transporte geométrico que una travesía en altamar. No hay ningún paisaje que esté allí para atestiguar la lenta transición a través de las latitudes, el momento en que se franquean las isotermas y las curvas pluviométricas. Cincuenta kilómetros de ruta terrestre pueden dar la impresión de un cambio de planeta, pero 5 000 kilómetros de océano presentan una faz inmutable, por lo menos para el ojo inexperto. Ninguna preocupación por el itinerario, por la orientación, ninguna conciencia de las tierras invisibles pero presentes tras el abultado horizonte; nada de eso atormentaba el espíritu de los pasajeros. Les parecía estar encerrados entre paredes ceñidas durante un número de días fijado de antemano, no porque había que vencer una distancia, sino más bien para expiar el privilegio de ser transportados de un extremo al otro de la Tierra sin contribuir en el esfuerzo; demasiado debilitados por las mañanas pasadas en el lecho y las perezosas comidas, que ya habían dejado de provocar un goce sensual y constituían una esperada distracción (con tal de prolongarla desmedidamente) para llenar el vacío de los días.

Además, nada había para comprobar la existencia del esfuerzo: sabíamos que, en alguna parte, en el fondo de esa gran caja había máquinas y hombres a su alrededor para hacerlas funcionar. Pero éstos no se preocupaban por recibir visitas ni los pasajeros por hacérselas, ni los oficiales por exhibir éstos a aquéllos o viceversa. Sólo restaba deambular por el buque, donde únicamente el trabajo del marinero solitario que echaba algunos toques de pintura sobre alguna veleta, los gestos mesurados de los camareros en dril azul que empujaban un trapo húmedo por el pasillo de la primera clase, dando pruebas del regular deslizarse de las millas que se oían chapotear vagamente debajo del casco oxidado.

A las 17 y 40, hacia el oeste, el cielo parecía abarrotado por un edificio complicado, perfectamente horizontal por debajo, a imagen del mar, que asemejaba despegarse por una incomprensible elevación encima del horizonte o también por la interposición de una invisible y densa capa de cristal. En su cima se fijaban, y colgaban hacia el cénit, por el efecto de alguna gravedad invertida, tinglados inestables, pirámides hinchadas, ebulliciones cuajadas en un estilo de molduras que pretendían representar nubes, pero que las nubes mismas imitaban —ya que evocaban el pulido y el relieve de la madera esculpida y dorada—. Este montón confuso, que escondía al sol, se destacaba en tintes sombríos con raros destellos, salvo hacia lo alto, donde se desvanecían pavesas encendidas. Más arriba aún, matices rubios se desataban en sinuosidades descuidadas que parecían inmateriales, de una textura puramente luminosa.

Siguiendo el horizonte hacia el norte, el motivo principal se afinaba, se elevaba en un desgranarse de nubes detrás de las cuales, muy lejos, se desprendía una barra más alta y efervescente en la cima.

Del lado más cercano al sol —aún invisible— la luz bordaba esos relieves con vigoroso ribete. Más al norte, los modelados desaparecían y no quedaba más que la barra sola, apagada y chata, que se borraba en el mar. Por el sur aparecía otra vez la misma barra, pero coronada por grandes losas anubarradas que reposaban como dólmenes cosmológicos sobre las crestas humosas del pedestal.

Cuando se volvía completamente la espalda al sol, mirando hacia el este, se veían, por último, dos grupos superpuestos de nubes estiradas a lo largo, que se destacaban como a contraluz por la incidencia de los rayos solares sobre un plano secundario de muralla apezonada y ventruda, pero muy etérea y nacarada de reflejos rosados, malva y plateados.

Mientras tanto, detrás de los celestes arrecifes que obstruían occidente, el sol evolucionaba poco a poco; a medida que caía, uno cualquiera de sus rayos hacía reventar la masa opaca o se abría paso por vías cuyo trazado, en el momento en que el rayo solar surgía, recortaba el obstáculo en una pila de sectores circulares, diferentes en tamaño e intensidad luminosa. Por momentos la luz se reabsorbía como un puño que se cierra, y el manguito nebuloso sólo dejaba penetrar uno o dos dedos centelleantes y tiesos. O bien un pulpo incandescente se adelantaba fuera de las grutas vaporosas, precediendo a una nueva retracción.

En una puesta de sol hay dos fases muy distintas. Primero el astro es arquitecto. Sólo después, cuando sus rayos ya no llegan directos, sino reflejados, se transforma en pintor. Desde que se oculta detrás del horizonte, la luz se debilita y hace aparecer planos cada vez más complejos. La plena luz es la enemiga de la perspectiva, pero entre el día y la noche cabe una arquitectura tan fantástica como efímera. Con la oscuridad todo se aplasta de nuevo, como un juguete japonés maravillosamente coloreado.

Exactamente a las 17 y 45 se esbozó la primera fase. El sol estaba bajo, sin tocar aún el horizonte. Cuando salió por debajo del edificio nebuloso, pareció reventar como una yema de huevo y embadurnar de luz las formas donde aún se retardaba. Esta efusión de claridad dio rápidamente lugar a una retirada: los alrededores se volvieron opacos, y en ese vacío ahora distante —el límite superior del océano y el inferior de las nubes— se pudo ver una cordillera de vapores, antes deslumbrante e indiscernible, ahora aguda y oscura. Al mismo tiempo, de chata como era al principio, se iba tornando voluminosa. Esos pequeños objetos sólidos y negros se paseaban, migración ociosa a través de una ancha placa enrojeciente que, iniciando la fase de los colores, subía lentamente del horizonte hacia el cielo.

Poco a poco, las profundas construcciones de la tarde se replegaron. La masa que había ocupado todo el día el cielo occidental apareció laminada como una hoja metálica alumbrada detrás por un fuego primero dorado, luego bermellón, después cereza. Este iba disi-

pando, y limpiaba y arrebataba, en un torbellino de partículas, unas nubes contorsionadas que se desvanecieron lentamente.

Innumerables redes vaporosas surgieron en el cielo; parecían tendidas en todos los sentidos: horizontal, oblicuo, perpendicular y hasta en espirales. A medida que declinaban, como un arco que baja o se endereza para rozar cuerdas distintas, los rayos del sol las hacían estallar sucesivamente, primero a una, luego a otra, en una gama de colores que se creyera propiedad exclusiva y arbitraria de cada una. Cada red, al manifestarse, presentaba la nitidez, la precisión y la delicada rigidez del vidrio hilado; poco a poco se disolvía, como si su materia recalentada por una exposición en un cielo todo henchido de llamas, oscureciéndose y perdiendo su individualidad, se extendiera como una capa cada vez más delgada hasta desaparecer de la escena, descubriendo una nueva red recién hilada. Finalmente, no hubo sino matices confusos que se mezclaban, así, como en una copa, los líquidos superpuestos de colores y densidades diferentes empiezan lentamente a confundirse, a pesar de su aparente estabilidad.

Después se hizo muy difícil seguir un espectáculo que parecía repetirse con un desplazamiento de minutos y a veces de segundos, en puntos alejados del cielo. Hacia el este y muy arriba, una vez que el disco solar comenzó a herir el horizonte opuesto, se vieron nubes hasta ese momento invisibles, en tonalidades malva ácido. La aparición se desarrolló rápidamente, se enriqueció con detalles y matices; luego todo comenzó a borrarse en forma lateral, de derecha a izquierda, como con un paño deslizado segura y lentamente. Al cabo de algunos segundos sólo quedó la pizarra depurada del cielo sobre la muralla de nubes. Estas pasaban a los blancos y a los grisáceos mientras el cielo se volvía rosado.

Del lado del sol, una nueva barra se elevaba detrás de la primera, transformada en cemento uniforme y confuso. Ahora brillaba la otra. Cuando sus irradiaciones rojas se debilitaron, los matices del cénit, que aún no habían intervenido, adquirieron lentamente volumen. Su cara inferior se volvió dorada y resplandeció; su cima, antes centelleante, pasó a los colores castaño y violáceo. Al mismo tiempo, su contextura parecía vista a través de un microscopio: se descubrió hecha de mil pequeños filamentos que sostenían, como un esqueleto, sus formas rollizas.

Ahora, los rayos del sol desaparecieron completamente. El cielo no presentaba más que rosados y amarillos: camarón, salmón, lino, paja; se sentía que también esta riqueza discreta se desvanecía. El paisaje celeste renacía en una gama de blancos, azules y verdes. Empero, pequeños rincones del horizonte gozaban aún de una vida efímera e independiente. A la izquierda, un velo inadvertido se afirmó de golpe como un capricho de verdes misteriosos y mezclados; éstos pasaron progresivamente a rojos, primero intensos, luego sombríos, luego violetas, luego carbonosos... Y ya no fue más que la huella irre-

guiar y ligera de una barra de carbonilla sobre un papel granulado. Por detrás, el cielo era de un amarillo verdoso alpino, y la barra continuaba opaca, con un contorno bien marcado. En el cielo del oeste pequeñas estrías horizontales de oro centellearon todavía un instante, pero hacia el norte era casi de noche: la muralla apezonada sólo presentaba convexidades blanquecinas bajo un cielo de cal.

Nada hay más misterioso que el conjunto de procedimientos, siempre idénticos pero imprevisibles, que usa la noche para suceder al día. Su signo aparece súbitamente en el cielo, acompañado de incertidumbre y de angustia. Nadie puede predecir la forma que adoptará esta vez, única entre todas las otras, el surgimiento de la noche. Por una alquimia impenetrable, cada color llega a metamorfosearse en su complementario, cuando sabemos bien que, en la paleta, sería imprescindible abrir un nuevo pomo para obtener el mismo resultado. Pero para la noche, las mezclas no tienen límite, pues ella inaugura un espectáculo fantasmagórico: el cielo pasa del rosado al verde; es porque no he visto que ciertas nubes se han vuelto rojo vivo, y así, por contraste, hacen aparecer verde un cielo que era completamente rosado. Pero este rosado, sumamente claro, ya no puede competir con el valor muy subido del nuevo matiz que, no obstante, yo no había notado, pues el paso del dorado al rojo no sorprende tanto como el del rosado al verde. La noche se introduce como por superchería.

De esa manera, la noche comenzaba a sustituir el espectáculo de los oros y las púrpuras por su negativo, donde los tonos cálidos eran reemplazados por blancos y grises. La placa nocturna reveló lentamente un paisaje marino por encima del mar; inmensa pantalla de nubes que se deshilachaban frente a un cielo oceánico en penínsulas paralelas, como una costa plana y arenosa que estirara sus flechas en el mar, vista desde un avión a baja altura e inclinado sobre un ala. La ilusión se acrecentaba por los últimos destellos del día, que al caer muy oblicuamente sobre esas puntas nebulosas, les daban una apariencia de relieve que evocaba sólidas rocas —también ellas, aunque a otras horas, esculpidas de sombras y de luz—, como si el astro ya no pudiera aplicar sus buriles centelleantes a pórfidos y granitos, sino tan sólo a sustancias débiles y vaporosas, conservando el mismo estilo en su caída.

Sobre ese fondo de nubes semejante a un paisaje costero, a medida que el cielo se limpiaba, aparecieron playas, lagunas, multitud de islotes y bancos de arena invadidos por el océano inerte del cielo, que acribillaba de fiordos y de lagos interiores la capa que se iba disgregando. Y porque el cielo que bordeaba esas flechas nubosas simulaba un océano, y porque el mar refleja de costumbre el color del cielo, ese cuadro celeste reconstituía un paisaje lejano donde el sol parecía ponerse nuevamente. Por otra parte, era suficiente mirar hacia el verdadero mar, bien abajo, para escapar al espejismo; ya no

era la placa ardiente del mediodía ni la superficie graciosa y ondulada del crepúsculo. Los rayos del día, casi horizontales, sólo iluminaban el lado de las pequeñas olas que se volvía hacia ellos, en tanto que el otro lado permanecía a oscuras. El agua, de esa manera, tomaba un relieve de sombras nítidas, marcadas, excavadas como en un metal. Toda transparencia había desaparecido.

Entonces, por un tránsito muy habitual pero, como siempre, imperceptible e instantáneo, la tarde dio paso a la noche. Todo se vio cambiado. En el cielo, opaco en el horizonte, de un amarillo lívido más arriba, en paso al azul hacia el cénit, se dispersaban las últimas nubes que el fin del día destacaba. Muy rápidamente ya no fueron más que sombras extenuadas y enfermizas, como los montantes de un decorado que, después del espectáculo, en un escenario sin luz, se ven pobres, frágiles y provisionales, y se cae en cuenta de que la realidad cuya ilusión llegaron a crear no dependía de su naturaleza, sino de algún engaño de iluminación o de perspectiva. Cuanto más habían vivido y evolucionado poco rato antes, tanto más parecían ahora congeladas en una forma inmutable y dolorosa, en medio del cielo cuya oscuridad creciente haría que muy pronto se confundieran con él.

TERCERA PARTE

EL NUEVO MUNDO

CAPITULO 8 EL MAR DE LOS SARGAZOS

En Dakar habíamos dicho adiós al Viejo Mundo, y, sin parar mientes en las islas de Cabo Verde, llegamos a ese fatídico 7° N donde Colón, en 1498, durante su tercer viaje, no obstante haber partido en la dirección que lo llevaría a descubrir el Brasil, cambió de ruta hacia el noroeste y por milagro logró tocar, quince días después, Trinidad y la costa de Venezuela.

Nos acercábamos al «Mar de los Sargazos», terror de los antiguos navegantes. Los vientos propios de cada hemisferio se detienen a uno y otro lado de esta zona donde las velas, sin un hálito para animarlas, colgaban durante semanas. El aire es tan inmóvil que uno cree estar no en alta mar, sino en un espacio cerrado; sombrías nubes cuyo equilibrio no es afectado por ninguna brisa, sensibles tan sólo a la gravedad, descienden y se disgregan lentamente en el mar. Si su inercia no fuera tan grande, barrerían la superficie pulida con sus colas rastreras. El océano, iluminado indirectamente por los rayos de un sol invisible, presenta un reflejo aceitoso y monótono, que excede al que refleja un cielo de tinta e invierte la relación habitual de los valores luminosos entre el aire y el agua. Cuando se echa hacia atrás la cabeza, toma forma un paisaje marino más verosímil, donde cielo y mar se sustituyen recíprocamente. A través de este horizonte que ya es íntimo —tanta pasividad hay en los elementos y tan exigua es la claridad— vagan perezosamente algunos remolinos, cortas y confusas columnas que disminuyen más la altura aparente que separa el mar del techo nebuloso. El barco se desliza entre esas superficies cercanas con una especie de prisa ansiosa, como si se le hubiera fijado un plazo para huir de la sofocación. A veces, un remolino se acerca, pierde sus contornos, invade el espacio y flagela el puente con sus lonjas húmedas. Luego, del otro lado, reencuentra su forma visible y su ser sonoro se extingue.

Toda vida había abandonado el mar. Ya no se veía delante del barco la negra resaca de los delfines, sólida y más cadenciosa que el avance de la espuma sobre la roda, adelantándose graciosamente a la huida blanca de las olas. Ya no cortaba el horizonte el chorro de

ningún delfín. De allí en adelante, ya no hubo un mar intensamente azul poblado por la flotilla de delicadas velas membranosas, malvas y rosadas, de los nautilos.

¿Estarían aún del otro lado, para recibirnos, todos esos prodigios que divisaron los navegantes antiguos? Recorriendo espacios vírgenes, no se ocupaban tanto de descubrir un Nuevo Mundo como de verificar el pasado del Viejo. Adán, Ulises, resultaban confirmados. Cuando Colón tocó la costa de las Antillas en su primer viaje, creyó que acaso había alcanzado el Japón, pero, más aún, el Paraíso Terrenal. Los cuatrocientos años transcurridos desde entonces no anonadan esa gran diferencia gracias a la cual, durante diez o veinte milenios, el Nuevo Mundo permaneció al margen de las agitaciones de la historia. En distinto plano, algo de eso parece quedar aún. Pronto me enteraría de que, si bien América del Sur ya no era un Edén antes de la «caída», gracias a ese misterio podía seguir siendo una edad de oro, por lo menos para los que tenían dinero. Su suerte se estaba fundiendo como la nieve al sol. ¿Qué quedaba de ella? Reducida a una preciosa ínsula, a la par que desde hoy sólo pueden entrar allí los privilegiados, se ha transformado en su naturaleza, que de eterna se convirtió en histórica, y de metafísica en social. El paraíso de los hombres tal como Colón lo había entrevisto se prolongaba y se abismaba a la vez en la dulzura de vivir, reservada a los ricos.

El cielo fuliginoso del «Mar de los Sargazos», su atmósfera pesada, no son el único signo manifiesto de la línea ecuatorial. Sintetizan el clima en el cual se han enfrentado dos mundos. Este melancólico elemento que los separa, esta bonanza donde no sólo las fuerzas maléficas parecen refugiarse, son la última barrera mística entre lo que aún ayer eran dos planetas opuestos por condiciones tan diferentes, que los primeros testigos no podían creer que fueran igualmente humanos. Un continente apenas hollado por el hombre se ofrecía a otros hombres cuya avidez no se contentaba con el suyo. Todo iba a replantearse por este segundo pecado: Dios, la moral, las leyes. De manera simultánea y a la vez contradictoria, todo sería de hecho verificado, de derecho revocado. Verificados: el Edén de la Biblia, la Edad de Oro de los antiguos, la Fuente de Juvencia, la Atlántida, las Hespérides, las Arcadias y las islas Afortunadas; pero también puestos en duda, ante el espectáculo de una humanidad más pura y más feliz (que en realidad no lo era verdaderamente, pero que un secreto remordimiento se lo hacía creer), la revelación, la salvación, las costumbres, el derecho. La humanidad nunca conoció una prueba tan desgarrante y jamás conocerá otra igual, a menos que alguna vez se revele algún planeta, a millones de kilómetros de distancia, habitado por seres pensantes. Más aún: nosotros sabemos que esas distancias son teóricamente franqueables, mientras que los primeros navegantes temían enfrentarse con la nada.

Para medir el carácter absoluto, total, intransigente de los dile-

mas en los que se sentía encerrada la humanidad del siglo xvi hay que recordar algunos incidentes. Los colonizadores enviaban comisión tras comisión a la Española (hoy Haití y Santo Domingo) con el fin de determinar la naturaleza de los indios —unos 100 000 en 1492 y reducidos a 200 un siglo más tarde— que morían de horror y repugnancia por la civilización europea más aún que por la viruela y sus golpes. Si realmente eran hombres, ¿eran los descendientes de las diez tribus perdidas de Israel? ¿O mongoles llegados sobre elefantes? ¿O escoceses llevados siglos antes por el príncipe Modoc? ¿Eran de origen pagano o se trataba de antiguos católicos bautizados por santo Tomás y caídos después en la herejía? Tampoco estaban seguros de que fueran hombres y no criaturas diabólicas o animales. Así lo pensaba el rey Fernando, ya que en 1512 envió esclavas blancas a las Indias Occidentales con el único fin de impedir que los españoles se casaran con indígenas, que estaban muy lejos de ser criaturas racionales. Frente a los esfuerzos de Las Casas para suprimir los trabajos forzados, los colonos se mostraban no tanto indignados cuanto perplejos: «¿Cómo? ¿No podemos servirnos de bestias de carga?».

De todas esas comisiones, la más justamente célebre —la de los monjes de la Orden de San Jerónimo— nos conmueve por un escrúpulo que las empresas coloniales olvidaron totalmente desde 1517 y por la luz que arroja sobre las actitudes mentales de la época. En una verdadera encuesta psicosociológica, concebida según los cánones más modernos, se sometió a los colonos a un cuestionario para saber si, según ellos, los indios eran o no capaces de vivir por sí mismos, como los campesinos de Castilla. Todas las respuestas fueron negativas. Se decía que, en rigor, quizá sus nietos pudieran serlo, pero los indígenas eran tan profundamente viciosos, que cabía dudarlo. Por ejemplo: huían de los españoles, se negaban a trabajar sin remuneración y, sin embargo, llevaban su perversidad hasta el punto de regalar sus bienes; no aceptaban a sus camaradas a quienes los españoles habían cortado las orejas. Y como conclusión unánime: «Para los indios valía más ser hombres esclavos que animales libres».

Un testimonio algo posterior pone la nota final a esa requisitoria: «señalando que los indios comen carne humana, no tienen justicia; van completamente desnudos, comen pulgas, arañas y gusanos crudos... No tienen barba, y, si por casualidad les crece, se apresuran a cortársela» (Ortiz, ante el Consejo de Indias, 1525).

Por otra parte, en el mismo momento y en una isla vecina (Puerto Rico, según el testimonio de Oviedo), los indios se esmeraban en capturar blancos y hacerlos perecer por inmersión; después, durante semanas, montaban guardia junto a los ahogados para saber si estaban o no sometidos a la putrefacción. De esta comparación entre las encuestas se desprenden dos conclusiones: los blancos invocaban las ciencias sociales, mientras que los indios confiaban más en las ciencias naturales; y en tanto que los blancos proclamaban que los indios

eran bestias, éstos se conformaban con sospechar que los primeros eran dioses. A ignorancia igual, el último procedimiento era ciertamente más digno de hombres.

Las pruebas intelectuales agregan un patético suplemento al trastorno moral. Todo era misterio para nuestros viajeros. La *Imagen del mundo,* de Pierre d'Ailly, habla de una humanidad recientemente descubierta y supremamente feliz, *gens beatissima,* compuesta por pigmeos, macrobios y hasta acéfalos. Pedro Mártir recoge la descripción de bestias monstruosas: serpientes semejantes a cocodrilos, animales con cuerpo de buey armado de probóscide como el elefante; peces con cuatro miembros y cabeza también de buey, con la espalda provista de mil verrugas y con caparazón de tortuga; tiburones que devoraban a la gente. En fin de cuentas, no eran más que boas, tapires, manatíes o hipopótamos y tiburones (en portugués *tuburâo).* Pero, inversamente, aparentes misterios se admitían con toda naturalidad. Para justificar el brusco cambio de ruta que lo hizo desviarse del Brasil, ¿no relata Colón, en sus informes oficiales, extravagantes circunstancias, jamás repetidas desde entonces, sobre todo en esa zona siempre húmeda? El calor quemaba hasta tal punto que impedía acudir a las bodegas; las cubas del agua y del vino estallaban; el cereal ardió, el tocino y la carne seca se asaron durante una semana; el sol era tan ardiente que la tripulación creyó que iba a ser quemada viva. ¡Siglo feliz, donde todo resultaba aún posible, como quizá también hoy, gracias a los platos voladores!

¿No fue en estas aguas por donde ahora navegamos, o por aquí cerca, donde Colón encontró a las sirenas? En realidad, las vio al final de su primer viaje, en el mar Caribe, aunque también hubiera podido ser a la altura del delta amazónico. Colón cuenta que las tres sirenas elevaban su cuerpo sobre la superficie del océano, y aunque no eran tan bellas como se las representaba en los cuadros, su cara redonda tenía forma nítidamente humana. Los lamantinos tienen la cabeza redonda y las tetas en el pecho; como las hembras amamantan a sus crías apretándolas contra sí con una pata, la identificación no resulta tan sorprendente en una época en que se describe al algodonero (y hasta se lo dibuja) como un «árbol de ovejas»; un árbol que a guisa de frutos tenía ovejas enteras suspendidas por la espalda, y sólo bastaba con esquilarlas.

Igualmente, en el cuarto libro de *Pantagruel,* Rabelais, fundándose sin duda en relatos de algún navegante llegado de las Américas, presenta la primera caricatura de lo que los etnólogos llaman hoy «sistema de parentesco» y lo borda libremente, en un frágil cañamazo, pues se pueden concebir pocos sistemas de parentesco donde un anciano pueda llamar «padre» a una niñita. En todos esos casos, la conciencia del siglo XVI carecía de un elemento más esencial que los conocimientos, que era una cualidad indispensable a la reflexión científica; los hombres de esa época no eran sensibles al estilo del

universo; de la misma manera que hoy, en el plano de las bellas artes, un rústico que sólo haya percibido ciertos caracteres exteriores de la pintura italiana o de la escultura negra y no su armonía significativa, sería incapaz de distinguir una falsificación de un Botticelli auténtico, o un objeto barato de una figurilla de Pahouin. Las sirenas y el árbol de ovejas constituyen algo más, y diferente, que meros errores objetivos; en el plano intelectual son más bien faltas de finura; defectos de espíritus que, a pesar de su genio y del refinamiento que manifestaban en otros órdenes, eran inválidos en el de la observación. Esto no implica una censura, sino más bien un sentimiento de reverencia frente a los resultados obtenidos a pesar de esas lagunas.

El puente de un barco con rumbo *a* América ofrece al hombre moderno, más adecuadamente que Atenas, una acrópolis para sus plegarias. ¡Desde hoy te rehusamos, oh anémica diosa, maestra de una civilización emparedada! Por encima de esos héroes —navegantes, exploradores y conquistadores del Nuevo Mundo— que (hasta tanto llegue el viaje a la Luna) corrieron la única aventura total que se haya propuesto la humanidad, mi pensamiento se dirige hacia vosotros, sobrevivientes de una rezaga que tan cruelmente pagó el honor de mantener las puertas abiertas: ¡oh indios, cuyo ejemplo enriqueció la sustancia de que se alimentara la escuela, a través de Montaigne, Rousseau, Voltaire, Diderot! ¡Oh hurones, iroqueses, caribes, tupíes: heme aquí!

Los primeros resplandores que Colón avistó, y que confundió con la costa, provenían de una especie marina de gusanos fosforescentes, que desovaban entre la puesta del sol y la salida de la luna, pues la tierra no podía ser visible aún. Son sus luces las que ahora adivino, durante esta noche insomne que paso en el puente, atisbando a América.

Ya desde ayer, el Nuevo Mundo está presente, pero no para la vista. La costa se halla demasiado lejos, a pesar del cambio de ruta en un eje oblicuo hacia el sur, que progresivamente, desde el Cabo de Sao Agostino hasta Rio de Janeiro, se mantendrá paralelo a la costa. Por lo menos durante dos días, o quizá tres, navegaremos al costado de América. No son tampoco los grandes pájaros marinos los que anuncian el fin de nuestro viaje —rabos de junto gritones, petreles tiránicos que en pleno vuelo obligan a las plangas a devolver su presa—; estos pájaros se aventuran lejos de las tierras. Colón se enteró de eso poco después (todavía en medio del océano saludaba su vuelo como su victoria). Los peces voladores, que se impulsaban a coletazos en el agua y llegaban lejos gracias a sus aletas abiertas, mientras que sobre el crisol azul del mar surgían chispas de plata en todos los sentidos, habían disminuido desde hacía algunos días. Para el navegante que se aproxima al Nuevo Mundo se impone primeramente como un perfume, bien diferente del que se insinúa desde

París con una asociación verbal y difícil de describir para quien no lo ha respirado.

Al principio parece que las fragancias marinas de las semanas precedentes ya no circulan con libertad; chocan contra un muro invisible; inmovilizadas, ya no requieren más la atención; ésta se orienta hacia olores de otra naturaleza, que ninguna experiencia anterior permite calificar. Brisa de selva que alterna con perfumes de invernadero, quintaesencia del reino vegetal, cuya frescura específica parece tan concentrada que podría traducirse por una embriaguez olfativa, última nota de un poderoso acorde arpegiado para aislar y fundir a la vez los tiempos sucesivos de aromas diversamente sazonados. Sólo lo comprenderán quienes han hundido su nariz en un pimiento exótico recién abierto después de haber respirado, en algún *botequim* del *sertão* brasileño, el rollo almibarado y negro del *fumo de rolo* —hojas de tabaco fermentadas y arrolladas en cuerdas de varios metros— y en la unión de estos olores hermanos reencuentran a esa América que durante milenios fue la única poseedora del secreto.

Pero cuando a las cuatro de la mañana del siguiente día ella se levanta finalmente en el horizonte, la imagen visible del Nuevo Mundo aparece digna de su perfume. Durante dos días y dos noches se va revelando una inmensa cordillera; inmensa no ciertamente por su altura sino porque se reproduce, siempre idéntica a sí misma, sin que sea posible distinguir un comienzo o una interrupción en el encadenamiento desordenado de sus crestas. A muchos cientos de metros por encima de las olas, esas montañas elevan sus paredes de piedra pulida, cabalgata de formas provocativas y locas como se ven a veces en castillos de arena desgastados por la marea, pero que uno jamás sospecharía que, al menos en nuestro planeta, existieran en tan grande escala.

Esta impresión de enormidad es privativa de América; se la experimenta por todas partes, tanto en las ciudades como en la campaña; yo la he sentido frente a la costa y en las mesetas del Brasil central, en los Andes bolivianos y en las Rocallosas del Colorado, en los barrios de Rio, los alrededores de Chicago y las calles de Nueva York. En todas partes se recibe la misma impresión violenta. Pero esos espectáculos recuerdan otros semejantes: esas calles son calles, esas montañas son montañas, esos ríos son ríos; ¿de dónde proviene la sensación de extrañeza? Simplemente, de que la relación entre la talla del hombre y la de las cosas se ha distendido hasta tal punto que la medida común está excluida. Más tarde, cuando uno se ha familiarizado con América, se opera casi inconscientemente esa acomodación que restablece una relación normal entre los términos; se hace imperceptiblemente, y esto se verifica justamente en el mecanismo mental que se produce cuando desciende el avión. Pero esa inconmensurabilidad congénita de ambos mundos penetra y deforma nuestros

juicios. Los que declaran que Nueva York es fea son tan sólo víctimas de una ilusión de la percepción. Aún no han aprendido a cambiar el marco de referencia, se obstinan en juzgar a Nueva York como una ciudad y critican las avenidas, los parques, los monumentos. Y sin duda, objetivamente, Nueva York es una ciudad; pero el espectáculo que presenta a la sensibilidad europea es de otro orden de dimensión: es el de nuestros propios paisajes, en tanto que los paisajes americanos nos arrastrarían hacia un sistema aún más vasto, para el cual no poseemos equivalente. La belleza de Nueva York, por lo tanto, no se refiere a su naturaleza de ciudad sino a su transposición, inevitable para nuestra vista si renunciamos a toda rigidez, de la ciudad al nivel de un paisaje artificial donde los principios del urbanismo ya no intervienen; los únicos valores significativos son la suavidad de la luz, la sutileza de las lejanías, los precipicios sublimes al pie de los rascacielos, y los valles umbríos sembrados de automóviles multicolores, como flores.

Después de esto me siento aún más embarazado para hablar de Rio de Janeiro, que me rechaza a pesar de su belleza tantas veces celebrada. ¿Cómo decir? Me parece que el paisaje de Rio no está a la escala de sus propias dimensiones. El Pan de Azúcar, el Corcovado, todos esos puntos tan alabados, se le aparecen al viajero que penetra en la bahía como raigones perdidos en los rincones de una boca desdentada. Casi constantemente sumergidos en la bruma fangosa de los trópicos, esos accidentes geográficos no llegan a llenar un horizonte demasiado como para sentirse uno satisfecho. Si se quiere abrazar un espectáculo hay que tomar la bahía de flanco y contemplarla desde las alturas. Del lado del mar y por una ilusión inversa a la de Nueva York, aquí es la naturaleza lo que reviste el aspecto de los astilleros.

Así las dimensiones de la bahía de Rio no son perceptibles con la ayuda de referencias visuales: la lenta progresión del navio, sus maniobras para evitar las islas, la frescura y los perfumes que descienden bruscamente de las selvas pegadas a los morros, establecen por anticipado cierto contacto físico con flores y rocas que aún no existen como objetos, pero que preforman para el viajero la fisonomía de un continente. Y otra vez Colón viene a mi memoria, cuando señala que los árboles eran tan altos que parecían tocar el cielo, y según creía, nunca perdían sus hojas, pues los había visto tan frescos y verdes en noviembre como en mayo en España; algunos hasta tenían flores y otros, frutos; en cualquier dirección hacia donde se volviera, cantaba el ruiseñor acompañado por millares de pájaros de especies diferentes. He allí América, el continente se impone. Está hecho de todas las presencias que en el crepúsculo animan el horizonte nebuloso de la bahía; pero para el recién llegado, esos movimientos, esas formas, esas luces, no indican provincias, caseríos y ciudades; no significan selvas, praderas, valles y paisajes; no traducen los pasos y los quehaceres de individuos que se ignoran unos a otros,

cada uno encerrado en el horizonte estrecho de su familia y de su trabajo. Todo eso vive una existencia única y global. Lo que me rodea por todas partes y me aplasta, no es la diversidad inagotable de las cosas y de los seres, sino una sola y formidable entidad: el Nuevo Mundo.

CAPITULO 9

GUANABARA

Rio de Janeiro es mordida por su bahía hasta el corazón; se desembarca en pleno centro, como si la otra mitad, nueva Ys, ya hubiera sido devorada por las olas. Y en cierto sentido es verdad, ya que la primera ciudad —un fuerte— se encontraba en ese islote rocoso recién bordeado por el barco y que lleva aún el nombre de su fundador: Villegaignon. Camino por la avenida Rio Branco, donde antaño se levantaban las aldeas tupinamba, pero en mi bolsillo tengo a Jean de Léry, breviario del etnólogo.

Hace 378 años, casi en la misma fecha, llegaba aquí con otros diez ginebrinos, protestantes enviados por Calvino a pedido de Villegaignon, su antiguo condiscípulo que acababa de convertirse, apenas un año después de establecerse en la bahía de Guanabara. Este extraño personaje, que había desempeñado todos los oficios y se había interesado por todos los problemas, luchó contra los turcos, los árabes, los italianos, los escoceses (raptó a María Estuardo para permitir su casamiento con Francisco II) y los ingleses. Se le vio en Malta, en Argelia y en la batalla de Cerisols. Y casi al término de su carrera aventurera, cuando parecía haberse consagrado a la arquitectura militar, decide ir al Brasil, después de una decepción sufrida en su carrera profesional. Pero una vez más sus planes están a la altura de su espíritu inquieto y ambicioso. ¿Qué se propone hacer en el Brasil? Fundar una colonia, pero también, sin duda, labrarse un imperio; como objetivo inmediato quería establecer un refugio para los protestantes perseguidos que desearan abandonar la metrópoli. Católico y probablemente librepensador, obtiene el patrocinio de Coligny y del cardenal de Lorena. Luego de una campaña de reclutamiento entre los fieles de ambos cultos, que llevó también hasta la calle, entre los perdidos y los esclavos fugitivos, consiguió embarcar, el 12 de julio de 1555, seiscientas personas en dos navios: mezcla de pioneros, representantes de todos los sectores de la sociedad y de criminales sacados de las cárceles. Sólo olvidó a las mujeres y las provisiones.

La partida fue penosa; volvieron dos veces a Dieppe; por último, el 14 de agosto levaron anclas definitivamente. Pero entonces comenzaron las dificultades: tumultos en las islas Canarias, putrefacción del agua a bordo, escorbuto. El 10 de noviembre Villegaignon fondea en la bahía de Guanabara, donde franceses y portugueses se disputaban desde hacía años los favores de los indígenas.

La posición privilegiada de Francia en la costa brasileña durante esa época plantea curiosos problemas. Eso ocurre, especialmente, hacia principios de siglo, cuando se habla de numerosos viajes franceses —sobre todo, el de Gonneville, en 1503, que se trajo de Brasil un yerno indio— casi contemporáneamente al descubrimiento de la Tierra de Santa Cruz por Cabral, en 1500. ¿Hay que ir más atrás aún? Del hecho de que los franceses atribuyeran inmediatamente el nombre de Brasil (confirmado, por lo menos después del siglo xii, como la denominación del continente mítico celosamente ocultado, de donde provenían las maderas de tintura) a esta nueva tierra, y de que gran número de términos tomados correctamente por el francés de los dialectos indígenas sin pasar por las lenguas ibéricas —*ananás, mandioca, tamandúa, tapir, jaguar, sagouin, agouti, ara, caimán, tucán, coatí, acajou,* etc.—, ¿debe concluirse que un fondo de verdad sustenta esa tradición dieppense sobre el descubrimiento del Brasil por Jean Cousin, cuatro años antes del primer viaje de Colón? Cousin tenía a bordo a un tal Pinzón; son los Pinzón quienes devuelven el coraje a Colón cuando, en Palos, parece decidido a abandonar su proyecto; también es un Pinzón quien dirige la *Pinta* durante el primer viaje y a quien Colón gusta consultar cada vez que prepara un cambio de ruta. En fin, Colón, por renunciar a la ruta que exactamente un año más tarde lleva a otro Pinzón hasta el cabo de Sao Agostino y que le asegura el descubrimiento oficial del Brasil, pierde un título de gloria suplementario.

Salvo un milagro, el problema no será resuelto nunca, ya que los archivos de Dieppe, incluida la relación de Cousin, desaparecieron en el siglo xvii en el incendio provocado por el bombardeo inglés. Pero al pisar por primera vez tierra brasileña no puedo evitar la evocación de todos esos incidentes burlescos y trágicos que prueban la intimidad que reinaba entre franceses e indios: hace cuatrocientos años, intérpretes normandos seducidos por el estado de naturaleza, que tomaban mujer indígena y se hacían antropófagos; y el desgraciado Hans Staden, que pasó años de angustia esperando todos los días ser comido y siempre era salvado por la suerte, y pretendía hacerse pasar por francés en nombre de una barba roja muy poco ibérica, al tiempo que se ganaba esta respuesta del rey Quoniam Bébé: «Ya he apresado y me he comido a cinco portugueses, y todos pretendían ser franceses; sin embargo, mentían». Y cuán constante habrá sido el trato entre ellos que, en el año 1531, la fragata *La Pélerine* pudo llevar a Francia, junto con 3000 pieles de leopardo y

300 monos, seiscientos loros «que ya sabían algunas palabras en francés».

En una isla en plena bahía, Villegaignon funda el fuerte Coligny; los indios lo construyen y abastecen la pequeña colonia; pronto se aburren de dar sin recibir y se marchan, abandonando sus aldeas. El hambre y las enfermedades se instalan en el fuerte. Villegaignon comienza a manifestar su temperamento tiránico; los condenados a trabajos forzados se rebelan y se los masacra. La epidemia pasa *a* tierra firme; los pocos indios que han permanecido fieles a la misión se contaminan y así mueren ochocientos.

Villegaignon desdeña los quehaceres terrenales, sufre una crisis espiritual. Junto a los protestantes, se convierte; apela a Calvino para conseguir misioneros que lo han de esclarecer en su nueva fe. De esa manera se organiza el viaje del que forma parte Léry.

La historia toma entonces un giro tan extraño que me asombro de que ningún novelista o dramaturgo no se la haya apropiado todavía. Aislados en un continente tan desconocido como un nuevo planeta; completamente ignorantes de la naturaleza y de los hombres, incapaces de cultivar la tierra para asegurar su subsistencia, dependientes, en todas sus necesidades, de una población incomprensible que, por otra parte, los miraba mal, y asaltados por las enfermedades, ese puñado de franceses que se había expuesto a todos los peligros para huir de las luchas metropolitanas y fundar un hogar donde pudieran coexistir las creencias bajo un régimen de tolerancia y de libertad, se vio apresado en su propia trampa. Los protestantes intentan convertir a los católicos y éstos a los protestantes. En vez de trabajar para subsistir se pasan las semanas en absurdas discusiones: ¿Cómo se debe interpretar la Cena? ¿Hay que mezclar el agua y el vino para la Consagración? La Eucaristía, la administración del Bautismo, proporcionan temas para verdaderos torneos teológicos, a continuación de los cuales Villegaignon avanza o retrocede en su conversión.

Hasta se llega a enviar un emisario a Europa para consultar a Calvino y pedirle que dirima los puntos en litigio. Entretanto, se duplican los conflictos. Las facultades de Villegaignon se alteran. Léry cuenta que su humor y sus crueldades podían predecirse por el color de sus ropas. Finalmente, se vuelve contra los protestantes y les hace padecer hambre; éstos cesan de participar en la comunidad, pasan al continente y se unen a los indios. Al idilio que se traba entre ellos debemos esa obra maestra de la literatura etnográfica, *Le voyage fait en la terre du Brésil,* de Jean Léry. El final de la aventura es triste: los ginebrinos consiguen, no sin dificultades, regresar en un barco francés; ya no se trata, como a la ida, cuando tenían fuerzas, de «desengrasar» —o sea pillar— alegremente los barcos que encontraban en el camino; el hambre reina a bordo. Se comen los monos y los loros, esos loros tan preciosos (una india amiga de Léry se negó a ceder el suyo a menos que se lo cambiaran por un cañón).

Las ratas y los ratones de las bodegas, últimas vituallas, llegan a tener el valor de cuatro escudos la pieza. Ya no hay agua. En 1558, la tripulación desembarca en Bretaña, medio muerta de hambre.

En la isla la colonia se desintegra en una atmósfera de ejecuciones y de terror; considerado traidor por unos, renegado por otros, detestado por todos, Villegaignon, sospechoso frente a los indios y espantado frente a los portugueses, renuncia a su sueño. Fort Coligny, al mando de su sobrino, Bois-le-Comte, cae en manos de los portugueses en 1560.

Lo que primero intento discernir, en ese Rio de Janeiro que se me da ahora como alimento, es el sabor de esta aventura. En realidad, iba a adivinarlo un día con ocasión de una excursión arqueológica al fondo de la bahía, organizada por el *Museu Nacional* en honor de un sabio japonés. Un vaporcito nos había dejado en una pequeña playa pantanosa donde se oxidaba un viejo casco encallado; sin duda no era del siglo xvi, pero lo mismo introducía una dimensión histórica en esos espacios donde nada hacía figurar el paso del tiempo. Bajo las nubes bajas, detrás de una lluvia fina que caía sin cesar desde el alba, la ciudad lejana había desaparecido. Más allá de los cangrejos, que pululaban en el fango negro, y de los mangles, cuyo desarrollo de formas no se sabe si depende del crecimiento de la putrefacción, la selva destacaba solamente las siluetas de algunas cabanas de paja, de edad indefinida. Más lejos aún, pendientes montañosas hundían sus escarpaduras en una bruma pálida. Nos aproximamos a los árboles y alcanzamos el objeto de nuestra visita: un arenal donde unos campesinos acababan de sacar a luz fragmentos de alfarería. Palpo esa cerámica gruesa, de una factura indiscutiblemente tupí por su baño blanco bordeado de rojo y la fina redecilla de trazos negros: laberinto destinado, dicen, a apartar los malos espíritus que buscaban los huesos humanos preservados antaño en esas urnas. Se me explica que hubiéramos podido alcanzar ese paraje en auto, pues sólo dista cincuenta kilómetros de la ciudad, aunque correríamos el peligro de que la lluvia interrumpiera los caminos y nos bloqueara allí durante una semana. Eso hubiera sido aproximarnos más aún a un pasado impotente para transfigurar ese lugar melancólico, donde Léry quizá distrajo la espera mirando el rápido movimiento de una mano morena que, con una espátula empapada en un barniz negro, formaba esas «mil pequeñas galanuras, como líneas curvas cruzadas simétricamente, lagos de amor y otras gracias» cuyo enigma examino hoy en el dorso de un tejo empapado.

El primer contacto con Rio de Janeiro fue diferente. Heme aquí, por primera vez en mi vida, del otro lado del Ecuador, bajo los trópicos, en el Nuevo Mundo. ¿Cuál es el signo supremo que me hará reconocer esta triple mutación? ¿Cuál es la voz que me dará testimonio de ello? ¿Qué nota jamás escuchada resonará primero en mi oído? Lo primero que noto es algo fútil: estoy en un salón.

Vestido más livianamente que de costumbre y hollando los meandros ondulados de un revestimiento en mosaico blanco y negro, advierto Un ambiente particular en esas calles estrechas y umbrosas que cortan la avenida principal; el paso de las moradas a la calzada es menos marcado que en Europa; los comercios, a pesar del lujo de sus fachadas, prolongan la exhibición hasta la calle; casi no se presta atención al hecho de estar dentro o fuera. En verdad, la calle no es tan sólo un lugar por donde se pasa, es un lugar donde uno se queda; viva y apacible al mismo tiempo, más animada y mejor protegida que las nuestras; vuelvo a encontrar el término de comparación que ella me inspira. Pues por el momento, los cambios de hemisferio, de continente y de clima casi no han hecho otra cosa que volver superflua la delgada capa vitrea que en Europa establece artificiosamente condiciones idénticas; en primer lugar, Rio de Janeiro parece reconstituir al aire libre las *Gallerie* de Milán, la *Galerij* de Amsterdam, el pasaje de los Panoramas o el *hall* de la *gare* Saint-Lazare.

Generalmente se conciben los viajes como un desplazamiento en el espacio. No basta. Un viaje se inscribe simultáneamente en el espacio, en el tiempo y en la jerarquía social. Las impresiones sólo son definibles refiriéndolas solidariamente a estos tres ejes, y como el espacio posee él solo tres dimensiones, se necesitarían por lo menos cinco para hacerse una representación adecuada del viaje. En seguida lo experimento cuando desembarco en el Brasil. Sin duda alguna, estoy al otro lado del Atlántico y del Ecuador, y muy cerca del trópico. Muchas cosas me lo demuestran: este calor tranquilo y húmedo que libera mi cuerpo del habitual peso de la lana y suprime la oposición (que retrospectivamente descubro como una de las constantes de mi civilización) entre la casa y la calle; por otra parte, pronto me enteraría de que la suprime, en efecto, para introducir otra entre el hombre y el matorral, que mis paisajes íntegramente humanizados no incluían; están también las palmeras, las flores nuevas, y en los escaparates de los cafés, montones de nueces de coco verdes que una vez partidas dejan aspirar un agua azucarada con frescor de cueva. Pero también experimento otros cambios: era pobre y soy rico; en primer lugar, porque mi condición material ha cambiado, luego porque el precio de los productos locales es increíblemente bajo: este ananá me cuesta veinte centavos; este racimo de bananas dos francos; estos pollos, que un bolichero italiano hace «allo spiedo», cuatro francos. Parece el palacio de Dame Tartine.[1] En fin, el estado de disponibilidad que instaura una escala de viaje, oportunidad que se presenta gratuitamente, pero que va acompañada del sentimiento de apremio por aprovecharla, crea una actitud ambigua, propicia a la suspensión de los controles más habituales y a la liberación

1. Cuento infantil en el que las casas, los árboles y todos los objetos cotidianos son comestibles. *(N. de la t.)*

casi ritual de la prodigalidad. Sin duda, el viaje puede actuar de manera diametralmente opuesta —hice la experiencia en Nueva York, cuando llegué sin dinero después del armisticio—, pero sea en más o en menos, en el sentido de una mejor o peor situación material, sería necesario un milagro para que no implicara ningún cambio en ese sentido. Al mismo tiempo que nos transporta a millares de kilómetros, el viaje hace subir o descender algunos grados en la escala de los *status*. Desplaza, pero también desnaturaliza con respecto al medio normal —para mejor o para peor— y el color y el sabor de los lugares no pueden ser disociados del rango siempre imprevisto donde nos instala para gustarlos.

Hubo un tiempo en que el viaje enfrentaba al viajero con civilizaciones radicalmente distintas de la propia y que se imponían, en primer lugar, por su calidad de extrañas. Desde hace algunos siglos esas ocasiones se hacen cada vez más raras. Ya sea en la India o en América, el viajero moderno se sorprende menos y reconoce más. Seleccionando objetivos e itinerarios, uno se da la libertad, sobre todo, de elegir entre tal o cual fecha de penetración, entre tal o cual ritmo de invasión de la civilización mecánica. La búsqueda de lo exótico se reduce a coleccionar estados anticipados o retardados de un desarrollo conocido. El viajero se vuelve anticuario al verse obligado, por falta de objetos, a abandonar su galería de arte negro para inclinarse hacia «antigüedades» que regatea durante sus visitas al baratillo de la tierra habitada.

Estas diferencias ya se advierten en el seno de una ciudad. Los barrios, como plantas que alcanzan la floración en su estación propia, llevan la marca de los siglos en los que crecieron, florecieron y declinaron. En ese cantero de vegetación urbana hay concomitancias y sucesiones. En París, el Marais estaba en cierne en el siglo xvii y actualmente el moho lo corroe; especie más tardía, el 9.° *arrondissement* florecía bajo el Segundo Imperio, pero hoy sus mansiones marchitas son ocupadas por una fauna de gentes modestas que, como un enjambre, encuentran allí terreno propicio para el ejercicio de humildes formas de actividad. El 7.° *arrondissement* está congelado en su lujo caduco, como un gran crisantemo que levanta noblemente su cabeza reseca, más allá de lo posible. El 16.° *arrondissement* era ayer fastuoso; ahora, sus flores brillantes se hunden en una espesura de inmuebles que lo van confundiendo poco a poco con un paisaje de suburbio.

Cuando se comparan entre sí ciudades muy alejadas por la geografía y la historia, esas diferencias de ciclo se complican además con ritmos desiguales. Cuando uno se aleja del centro de Rio de Janeiro —muy al estilo de principios de siglo— se cae en calles tranquilas, largas avenidas bordeadas de palmeras, de mangos y Jacarandas podados, donde se levantan villas anticuadas en medio de jardines. Como me ocurrió más tarde en los barrios residenciales de

Calcuta, pienso ahora en Niza o en Biarritz bajo Napoleón III. Los trópicos no son tanto exóticos cuanto pasados de moda. Lo que los caracteriza no es la vegetación, sino menudos detalles de arquitectura, así como la sugestión de un género de vida que, antes que convencernos de haber franqueado inmensos espacios, nos persuade de que hemos retrocedido imperceptiblemente en el tiempo.

Rio de Janeiro no está construida como una ciudad común. Se estableció al principio en la zona llana y pantanosa que bordea la bahía, para después introducirse entre los morros abruptos que la aprietan por todas partes, como los dedos en un guante demasiado estrecho. Tentáculos urbanos, a veces de veinte o treinta kilómetros, se deslizan al pie de formaciones graníticas cuya pendiente es tan áspera que ninguna vegetación puede adherírsele; a veces, sin embargo, sobre una terraza aislada o en un cañadón profundo, se ha instalado un islote de selva, tanto más verdaderamente virgen cuanto que el lugar es inaccesible a pesar de su proximidad; desde el avión nos parece que rozamos las ramas en esos corredores frescos y sombríos donde planeamos entre tapicerías suntuosas antes de aterrizar a sus pies. Esta ciudad, tan pródiga en colinas, trata a éstas con un desprecio que, en parte, se explica por la falta de agua en las cimas. Rio de Janeiro es, en este aspecto, lo contrario de Chittagong, en el golfo de Bengala: en una llanura pantanosa, pequeños mogotes cónicos de arcilla anaranjada, luciente bajo la hierba verde, sostienen *bungalows* solitarios —fortalezas de los ricos que se protegen del calor agobiante y de la piojería de los bajos fondos—. En Rio de Janeiro es al revés: esos casquetes globulosos, donde el granito parece hierro fundido, reflejan tan violentamente el calor que la brisa que circula en el fondo de los desfiladeros no puede ascender a las alturas. Quizás el urbanismo haya resuelto hoy el problema, pero en 1935, en Rio, el lugar que cada uno ocupaba en la jerarquía social se medía con el altímetro: tanto más bajo cuanto más alto era el domicilio. Los míseros vivían asentados en los morros, en las *favelas,* donde una población de negros cubiertos de andrajos desteñidos inventaba en la guitarra esas melodías avispadas que en los días de Carnaval bajan de las alturas e invaden el centro de la capital junto con ellos.

A lo lejos, la ciudad cambia tanto como hacia arriba. Cuando uno se introduce en una de esas calles urbanas que hunden sus meandros entre las colinas, todo toma aspecto de barrio. Botafogo, al final de la avenida Rio Branco, es todavía la ciudad elegante, pero después de Flamengo uno creería estar en Neuilly; hace veinte años, los alrededores del túnel de Copacabana parecían Saint-Denis o Le Bourget, pero además, con un aspecto de campiña como podría ser nuestro suburbio antes de la guerra de 1914. En Copacabana, hoy en día un erizo de rascacielos, yo sólo veía un pueblecito provinciano con su comercio y sus tiendas.

Ultimo recuerdo de Rio de Janeiro, cuando ya lo abandonaba

definitivamente, en la cuesta del Corcovado: un hotel donde visitaba a algunos colegas norteamericanos; se llegaba por medio de un funicular sencillamente construido en medio de las piedras; parecía un poco garaje, un poco refugio de alta montaña, con puestos de mando a cargo de servidores atentos: una especie de Luna-Park. Todo eso para alcanzar, en lo alto de la colina y luego de haberme elevado a lo largo de los terrenos baldíos abandonados y rocosos que a menudo se acercan a la vertical, una pequeña residencia del período imperial, casa *terrea,* o sea de una sola planta, decorada con estucos y retocada con ocre, donde se comía en una plataforma transformada en terraza, por encima de una mezcla incoherente de obras de hormigón, casuchas y conglomerado urbano. Y al fondo, en lugar de las chimeneas de fábrica que uno esperaba ver como límite de ese paisaje heterogéneo, un mar tropical, satinado y brillante, coronado por un claro de luna monstruoso.

Vuelvo a bordo. El barco se pone en marcha y chisporrotea con todas sus luces; desfila frente al mar que se retuerce, y semeja pasar revista a un trozo ambulante de calleja. Por la tarde hubo una tormenta y el mar reluce a lo lejos como un vientre de animal. Empero, la luna está disimulada por jirones de nubes que el viento transforma en zigzags, en cruces y en triángulos. Esas figuras extravagantes parecían iluminadas desde el interior; sobre el fondo negro del cielo parecían algo así como una aurora boreal en estilo tropical. De tanto en tanto, a través de esas apariciones humosas, se ve un fragmento de luna rojiza que pasa, vuelve y desaparece, como una linterna errante y angustiada.

CAPITULO 10 PASO DEL TRÓPICO

La ribera entre Rio de Janeiro y Santos ofrece, una vez más, trópicos de ensueño. La cadena costera, que en un punto sobrepasa los 2 000 metros, desciende hasta el mar y lo recorta con islas y ensenadas; playas de arena fina, bordeadas de cocoteros o de selvas húmedas desbordantes de orquídeas, vienen a tropezar con paredes de greda o de basalto que impiden, salvo al mar, el acceso hasta ellas. Pequeños puertos separados por una distancia de cien kilómetros abrigan a los pescadores en moradas del siglo xviii, ahora en ruinas, construidas antaño por armadores, capitanes y vicegobernadores, con piedras noblemente talladas. Angra-dos-Reis, Ubatuba, Paratí, Sâo Sebastiâo, Villa-Bella, otros tantos puntos donde el oro, los diamantes, los topacios y los crisólitos extraídos de las Minas Gerais, las «minas generales» del reino, confluían luego de semanas de viaje a lomo de mula por la montaña. Cuando se busca el rastro de esas huellas a lo largo de los *espigôes* (líneas de cresta) cuesta imaginar un tráfico tan intenso que posibilitaba la existencia de una industria especial basada sobre la recuperación de las herraduras que los animales perdían en el camino.

Bougainville relató las precauciones que se tomaban con respecto a la explotación y el transporte. Apenas se extraía, el oro debía remitirse a establecimientos situados en cada distrito: Rio das Mortes, Sabara, Serró Frío. Allí se percibían los derechos de la corona, y lo que correspondía a los explotadores se les remitía en barras marcadas con su peso, título, número y las armas del rey. Una oficina central, a mitad del camino entre las minas y la costa, operaba una nueva fiscalización. Un lugarteniente y cincuenta hombres deducían el derecho de quinto y el de peaje por cabeza de hombre y de animal. Ese derecho era repartido entre el rey y el destacamento; no sorprende, entonces, que las caravanas que venían de las minas y pasaban obligatoriamente por ese registro fueran «detenidas y revisadas con el mayor rigor».

Después, los particulares llevaban el oro en barras a la Casa de la Moneda de Rio de Janeiro, que las canjeaba por moneda acuñada de medio doblón (ocho piastras de España); sobre cada una de ellas

el rey ganaba una piastra por la aleación y el derecho de moneda. Y Bougainville agregaba: «La Casa de la Moneda... es una de las más bellas que existen; está provista de todas las comodidades necesarias para trabajar con la mayor celeridad. Como el oro desciende de las minas al mismo tiempo que las flotas llegan de Portugal, hay que acelerar el trabajo de la moneda y ésta se acuña con una rapidez sorprendente.»

Para los diamantes el sistema era aún más estricto. Los empresarios —cuenta Bougainville— «están obligados a dar un informe exacto de los diamantes que se han encontrado y remitir éstos a manos del intendente comisionado al efecto por el rey. Este intendente los deposita inmediatamente en un pequeño cofre guarnecido de hierros y clausurado con tres cerraduras. El tiene una de las llaves, el virrey otra, y la otra el *Provador* de la Hacienda Real. Este cofrecito se mete dentro de otro que contiene las tres llaves del primero y donde se ponen los tres sellos de las personas mencionadas. El virrey no tiene el derecho de registrar lo que encierra. Solamente consigna el todo a una tercera caja fuerte que envía a Lisboa, luego de haber asentado su sello sobre la cerradura. Se abre en presencia del rey, que elige los diamantes que desea y paga su precio a los empresarios según una tarifa reglada por su convenio».

De esa intensa actividad, que sólo en un año, 1762, había incluido el transporte, fiscalización, acuñación y despacho de 119 arrobas de oro —es decir, más de una tonelada y media—, sólo quedan, a lo largo de esa costa devuelta al Edén, algunas fachadas majestuosas y solitarias al fondo de sus islas, murallas construidas por las olas, al pie de las cuales atracaban los galeones. Esas selvas grandiosas, esos ancones vírgenes, esas rocas escarpadas..., uno quisiera creer que solamente indígenas descalzos se deslizaron hasta ellas desde lo alto de las mesetas, y no que dieron sitio a talleres donde hace doscientos años aún se forjaba el destino del mundo moderno.

Después de haberse saciado de oro, el mundo tuvo hambre de azúcar, pero también el azúcar consumía esclavos. El agotamiento de las minas, precedido, además, por la devastación de las selvas que proporcionaban combustible a los crisoles, la abolición de la esclavitud y, finalmente, una demanda mundial cada vez mayor, orientan a Sâo Paulo y su puerto, Santos, a la producción de café. Primero amarillo, después blanco, se vuelve por último negro. Pero, a pesar de las transformaciones, que han hecho de Santos uno de los centros del comercio internacional, el paraje posee aún una arcana belleza; mientras el barco penetra lentamente entre las islas, siento aquí el primer encuentro con los trópicos. Un canal verdegueante nos encierra. Extendiendo la mano, casi podrían asirse esas plantas que Rio de Janeiro retenía aún a distancia en sus invernáculos colgados de lo alto. En un escenario más recatado se establece contacto con el paisaje.

La región, a la altura de Santos —llanura inundada, acribillada de lagunas y pantanos, surcada de ríos, de estrechos y de canales cuyos contornos sombrea perennemente un vapor nacarado—, semeja la tierra misma en el momento de emerger al comienzo de la creación. Los platanares que la cubren son del verde más joven y más tierno que se pueda concebir, más agudo que el oro verde de los campos de yute en el delta del Brahmaputra, con los que me complazco uniéndolos en el recuerdo. Pero esa misma finura del matiz, su gracilidad inquieta comparada con la apacible suntuosidad de la otra, contribuyen a crear un ambiente extraordinario. Durante una media hora circulamos entre bananeros, que más que árboles enanos son plantas mastodontes, troncos jugosos que terminan en un penacho de hojas elásticas, por encima de una mano de cien dedos que sale de un enorme loto castaño y rosado. Después, el camino se eleva a 800 metros de altura hasta la cima de la sierra. Como en toda esta costa, las pendientes abruptas han protegido de los ataques del hombre a una selva tan rica que, para encontrarle igual, habría que dirigirse a varios millares de kilómetros hacia el norte, cerca de la cuenca amazónica. Mientras el auto gime en virajes que forman espirales hasta tal punto que ni siquiera se pueden calificar de «horquillas»,[1] a través de una bruma que nos hace pensar en las altas montañas de otras latitudes, tengo tiempo de inspeccionar los árboles y las plantas expuestas ante mí como especímenes de museo.

Este bosque difiere del nuestro por el contraste entre el follaje y los troncos. El follaje es más sombrío; sus matices de verde evocan el reino mineral antes que el vegetal, y de aquél, el jade y la esmeralda y el peridoto. Por el contrario, los troncos, blancos o grisáceos, se dibujan como osamentas sobre el fondo oscuro del follaje. Como me hallaba demasiado próximo al muro para considerar el conjunto, examinaba principalmente los detalles. Plantas más abundantes que las europeas elevan sus tallos y sus hojas, que parecen recortadas en metal; tan seguro es su porte, tan a cubierto de las pruebas del tiempo su forma plena de sentido. Esta naturaleza, vista desde fuera, pertenece a un orden distinto de la nuestra; manifiesta un grado superior de presencia y de permanencia. Como en los paisajes exóticos de Henri Rousseau, sus seres alcanzan la dignidad de objetos.

Ya una vez sentí una impresión análoga. Fue en mis primeras vacaciones en Provenza, luego de dedicarme durante años a Normandía y a Bretaña. Una vegetación para mí confusa y sin interés era seguida por otra donde cada especie me ofrecía una significación particular. Era un poco como si me hubieran transportado de una aldea cualquiera a un paraje arqueológico donde las piedras ya no fueran tan sólo elementos de una casa, sino testigos. Exaltado, reco-

1. Nombre que se da en Francia a las curvas de montaña muy cerradas. *(N. de la t.)*

rría la rocalla repitiéndome que aquí cada ramita se llamaba tomillo, orégano, romero, albahaca, laurel, alhucema, madroño, alcaparra, lentisca, que poseía sus títulos de nobleza y que había recibido su carga privilegiada. Y la pesada fragancia resinosa era para mí prueba y a la vez razón de un universo vegetal más valedero. Lo que la flora provenzal me ofrecía entonces con su aroma, la del trópico me lo sugería ahora con su forma. No ya un mundo de olores y de prácticas, herbario de recetas y de supersticiones, sino una *troupe* vegetal, como un cuerpo de grandes bailarinas que parecerían haber detenido su gesto en la posición más sensible, como si pretendiesen manifestar una finalidad tanto más aparente cuanto menos temieran la vida; ballet inmóvil, sólo turbado por la agitación mineral de las fuentes.

Cuando se alcanza la cima, una vez más todo cambia. Han terminado el húmedo calor de los trópicos y las heroicas trabazones de lianas y de rocas. En lugar del inmenso panorama reverberante que se domina por última vez hasta el mar, desde el mirador de la sierra se ve, en dirección opuesta, una meseta desigual y desnuda que deja al descubierto crestas y torrentes bajo un cielo caprichoso. Cae allí una llovizna bretona; estamos a casi 1000 metros de altura, aunque el mar se halle próximo todavía. En la cima de esta pared comienzan las tierras altas —sucesión de gradas cuyo escalón primero y más duro está formado por la cadena costera—. Estas tierras se vuelven imperceptiblemente más bajas hacia el norte. Hasta la cuenca del Amazonas, donde se desploman en grandes fisuras a 3000 kilómetros de aquí, su descenso será interrumpido sólo dos veces por líneas de acantilados: la sierra de Botucatú, aproximadamente a 500 kilómetros de la costa, y la planicie de Mato Grosso, a 1500 kilómetros. Tendré que franquear las dos antes de volver a encontrar, alrededor de los grandes ríos amazónicos, una selva semejante a la que se adhiere a la muralla costera. La mayor parte del Brasil, circunscripta entre el Atlántico, el Amazonas y el Paraguay, se asemeja a una mesa en pendiente que se endereza hacia el lado del mar: un trampolín encrespado de matorral, rodeado por un húmedo anillo de jungla y de pantanos.

En mi derredor, la erosión ha devastado las tierras de relieve incompleto, pero el hombre es el primer responsable del aspecto caótico del paisaje; se desmontó para cultivar, pero al cabo de algunos años se sustrajo a los cafetos el suelo agotado y lavado por las lluvias, y las plantaciones se trasladaron más lejos, donde la tierra era aún virgen y fértil. Entre el hombre y el suelo jamás se instauró esa atenta reciprocidad que en el Viejo Mundo funda la intimidad milenaria en el curso de la cual ambos se dieron mutuamente forma. Aquí, el suelo ha sido violado y destruido. Una agricultura de rapiña se apoderó de una riqueza yacente y luego se fue a otra parte, después de haber arrancado algunas ganancias. Con todo acierto se describe el

área de actividad de los pioneros como una franja, pues como devastan el suelo casi tan rápidamente como lo desmontan, parecen condenados a no ocupar más que una banda en movimiento que de un lado muerde el suelo virgen y del otro abandona barbechos extenuados. Como un incendio de matorral corriendo delante de la extenuación de su propia sustancia, la tea agrícola atravesó en cien años el Estado de Sao Paulo. Encendida a mediados del siglo xix por los *mineiros* que abandonaban sus filones exhaustos, se desplazó de este a oeste y yo pronto la recuperaría al otro lado del río Paraná, abriéndose paso a través de una multitud confusa de troncos caídos y familias desarraigadas.

El territorio atravesado por la ruta que va de Santos a Sâo Paulo es uno de los que primeramente se empezaron a explotar en el país; parece un paraje arqueológico dedicado a una agricultura difunta. Cuchillas, taludes antiguamente cubiertos de bosques, dejan entrever su osamenta bajo un delgado manto de hierba. De vez en cuando se adivina el trazo de los mogotes que marcaban el asiento de los cafetos; sobresalen bajo los flancos herbosos como tetas atrofiadas. En los valles la vegetación ha reconquistado el suelo; pero ya no es la noble arquitectura de la selva primitiva; la *capoeira,* es decir, la selva secundaria, renace como una espesura continua de árboles enjutos. De vez en cuando se advierte la cabana de algún inmigrante japonés que se empeña, con métodos arcaicos, en regenerar un rincón de suelo para cultivar legumbres.

El viajero europeo se desconcierta frente a ese paisaje que no entra en ninguna de sus categorías tradicionales. Ignoramos la naturaleza virgen; nuestro paisaje se halla visiblemente esclavizado al hombre; a veces nos parece salvaje no porque lo sea realmente, sino porque los intercambios se han producido con un ritmo más lento, como el de la selva, o tal vez, como ocurre en los terrenos montañosos, porque los problemas planteados eran tan complejos que el hombre, en lugar de darles una respuesta sistemática, reaccionó en el curso de los siglos con una multitud de pequeños pasos; las soluciones de conjunto que sintetizan éstos, y que jamás son claramente destacados o pensados como tales, se le aparecen desde afuera con un carácter primitivo. Se las toma por un salvajismo auténtico del paisaje, en tanto que resultan de un encadenamiento de iniciativas y de decisiones inconscientes.

Pero aun los más salvajes paisajes de Europa presentan un orden, del que Poussin ha sido un intérprete incomparable. Id a la montaña; notad el contraste entre las pendientes áridas y las selvas, la superposición de éstas por encima de las praderas, la diversidad de los matices, que se deben a la preponderancia de una u otra especie vegetal según la vertiente. Es preciso haber viajado a América para saber que esa armonía sublime, lejos de ser una expresión espontánea de la naturaleza, proviene de acuerdos largamente buscados en el

transcurso de una colaboración entre el paraje y el hombre. Este admira ingenuamente las huellas de sus empresas pasadas.

En la América habitada, tanto en la del Norte como en la del Sur (excepto las mesetas andinas, México y América Central, donde una ocupación más densa y persistente las aproxima a la situación europea), sólo podemos elegir entre una naturaleza tan despiadadamente sojuzgada que, más que campiña, ha llegado a ser fábrica al aire libre (pienso en los campos de caña de las Antillas y en los de maíz en el *corn-belt)* y otra —la que considero en este momento— que ha sido lo suficientemente ocupada por el hombre para que éste tuviera tiempo de saquearla, aunque no tanto como para que una lenta e incesante cohabitación la haya elevado a la categoría de paisaje. En los alrededores de Sao Paulo y más tarde en el Estado de Nueva York, en Connecticut y aun en las Montañas Rocosas, aprendí a familiarizarme con una naturaleza más bravia que la nuestra —por ser menos poblada y cultivada— y, sin embargo, privada de verdadera frescura, no salvaje, sino desubicada.

Terrenos baldíos, grandes como provincias, que el hombre poseyó antaño, pero por poco tiempo para abandonarlos luego. Tras él dejó un relieve magullado, de inextricables vestigios. Y en esos campos de batalla donde durante algunas décadas lidió con una tierra ignorada, renace lentamente una vegetación monótona con un desorden tanto más engañoso cuanto que, bajo el rostro de una falsa inocencia, preserva la memoria y la formación de los combates.

CAPITULO 11
SAO PAULO

Hubo quien maliciosamente definió a América como una tierra que pasó de la barbarie a la decadencia sin haber conocido la civilización. Con más acierto podría aplicarse la fórmula a las ciudades del Nuevo Mundo: pasan directamente de la lozanía a la decrepitud, pero nunca son antiguas. Una estudiante brasileña vino a mí llorando después de su primer viaje a Francia. París le había parecido sucia, con sus edificios ennegrecidos. La blancura y la limpieza eran los únicos criterios de que disponía para apreciar una ciudad. Las ciudades americanas, a diferencia de las de tipo monumental, jamás incitan a un paseo fuera del tiempo, ni conocen esa vida sin edad que caracteriza a las más bellas ciudades que han llegado a ser objeto de contemplación y de reflexión, y no tan sólo instrumentos de la función urbana. En las ciudades del Nuevo Mundo, ya sea Nueva York, Chicago o Sao Paulo (estas dos últimas se comparan muy a menudo), lo que impresiona no es la falta de vestigios; esta ausencia es un elemento de su significación. Al revés de esos turistas europeos que se enfurruñan porque no pueden agregar otra catedral del siglo xiii a su catálogo, me alegra adaptarme a un sistema sin dimensión temporal para interpretar una forma diferente de civilización. Pero caigo en el error inverso: ya que estas ciudades son nuevas, y de su novedad tienen su ser y su justificación, no puedo perdonarles que no lo sigan siendo. Para las ciudades europeas, el paso de los siglos constituye una promoción; para las americanas, el de los años es una decadencia. No sólo están recientemente construidas, sino que lo están para renovarse con la misma rapidez con que fueron edificadas, es decir, mal. En el momento de levantarse, los nuevos barrios casi ni son elementos urbanos: demasiado brillantes, demasiado nuevos, demasiado alegres para eso. Más bien parecen una feria, una exposición internacional construida sólo por unos meses. Luego de ese lapso la fiesta termina y esas grandes figurillas languidecen: las fachadas se escaman, la lluvia y el hollín dejan sus huellas, el estilo pasa de moda, la disposición primitiva desaparece bajo las demoliciones que exige una nueva impaciencia. No son ciudades nuevas en

contraste con ciudades antiguas, sino ciudades con un ciclo de evolución muy corto comparadas con otras de ciclo lento. Ciertas ciudades de Europa se adormecen dulcemente en la muerte; las del Nuevo Mundo viven febrilmente en una enfermedad crónica; son perpetuamente jóvenes y sin embargo nunca sanas.

Cuando visité Nueva York y Chicago en 1941 o cuando llegué a Sâo Paulo en 1935, me asombró en primer lugar no lo nuevo, sino la precocidad de los estragos del tiempo. No me sorprendí de que a estas ciudades les faltaran diez siglos; me impresionó comprobar que muchos de sus barrios tuvieran ya cincuenta años, que sin ninguna vergüenza dieran muestras de tal marchitamiento, ya que, en suma, el único adorno que podrían pretender sería el de una juventud, fugitiva para ellos tanto como para seres vivientes. Chatarra, tranvías rojos como vehículos de bomberos, bares de caoba con balaustrada de latón pulido, depósitos de ladrillos en callejuelas solitarias donde sólo el viento barre las basuras, parroquias rústicas al pie de las oficinas y Bolsas con estilo de catedrales; laberintos de inmuebles oxidados que cuelgan sobre abismos entrecruzados por zanjas, puentes giratorios y andamios. ¡Oh, Chicago, imagen de las Américas, ciudad que sin cesar crece en altura por la acumulación de sus propios escombros que soportan nuevas construcciones! No sorprende que en ti el Nuevo Mundo ame tiernamente la memoria de los tiempos del 1880; pues la única antigüedad que él puede pretender en su sed de renovación es esta humilde distancia de medio siglo, demasiado breve para favorecer el juicio de nuestras ciudades milenarias, pero que le da, a él, que no se cuida del tiempo, una pequeña oportunidad para enternecerse por su juventud transitoria.

En 1935, los habitantes de Sâo Paulo se enorgullecían de que en su ciudad se construyera, como término medio, una casa por hora. Entonces se trataba de mansiones; me aseguran que el ritmo sigue siendo el mismo, pero para las casas de departamentos. La ciudad se desarrolla a tal velocidad que es imposible trazar el plano; todas las semanas habría que hacer una nueva edición. Hasta parece que si se acude en taxi a una cita fijada con algunas semanas de anticipación, puede ocurrir que uno se adelante al barrio por un día. En estas condiciones, evocar recuerdos de hace veinte años es como contemplar una fotografía ajada. A lo sumo puede presentar un interés documental. Desalojo los bolsillos de mi memoria y entrego lo que queda a los archivos municipales.

Por esa época se describía a Sâo Paulo como una ciudad fea. Sin duda, las casas de departamentos del centro eran pomposas y pasadas de moda. La presuntuosa indigencia de su ornamentación se agravaba aún más por la pobreza de la construcción; las estatuas y guirnaldas no eran de piedra, sino de yeso embadurnado de amarillo para simular una pátina. En general, la ciudad presentaba los tonos sostenidos y arbitrarios que caracterizan esas malas construcciones

donde el arquitecto ha tenido que recurrir al revoque para proteger y disimular la base.

En las construcciones de piedra las extravagancias del estilo 1890 se pueden disculpar, en parte, por la gravedad y la densidad del material; se ubican en su carácter de accesorios. Pero en las otras, esas cuidadosas tumefacciones recuerdan las improvisaciones dérmicas de la lepra. Bajo los colores falsos, las sombras resaltan más negras; calles estrechas no permiten, a una capa de aire demasiado delgada, «crear atmósfera», y de todo ello resulta un sentimiento de irrealidad, como si no fuera una ciudad, sino una falsa apariencia de construcciones rápidamente edificadas para las necesidades de una representación teatral o de una secuencia cinematográfica.

Y sin embargo, Sâo Paulo nunca me pareció fea: era una ciudad salvaje como lo son todas las ciudades americanas (a excepción, quizá, de Washington, D. C., que no era ni salvaje ni domesticada, sino que más bien se hallaba cautiva y muerta de aburrimiento en la jaula estrellada de avenidas detrás de las cuales la encerró Lenfant). En ese tiempo, Sâo Paulo aún no había sido domada. Construida al principio sobre una terraza en forma de espolón que apuntaba hacia el norte, en la confluencia de dos pequeños ríos —Anhangabaú y Tamanduateí, que un poco más abajo se vuelcan en el Tieté, afluente del Paraná—, era una simple «reducción» de indios, un centro misionero donde los jesuítas portugueses, desde el siglo xvi, trataban de agrupar a los salvajes para iniciarlos en las virtudes de la civilización. Sobre el talud que desciende hacia el Tamanduateí y que domina los barrios populares del Braz y de la Penha, subsistían aún en 1935 algunas callejuelas provincianas y largas plazas cuadradas y cubiertas de hierba, rodeadas de casas bajas con techo de tejas y ventanitas enrejadas y encaladas, con una austera iglesia parroquial a un lado, sin otra decoración que el doble arco canopial que recortaba un frontón barroco en la parte superior de la fachada. Muy lejos hacia el norte, el Tieté estiraba sus meandros plateados en las *vaneas* —aguazales que poco a poco se iban transformando en ciudades—, rodeadas de un rosario irregular de barrios y de loteos. Inmediatamente detrás estaba el centro de los negocios, fiel al estilo y a las aspiraciones de la Exposición de 1889: la Praça de Sé, plaza de la Catedral, un poco cantero, un poco ruina; después, el famoso *Triángulo,* del que la ciudad estaba tan orgullosa como Chicago de su *Loop:* zona del comercio formada por la intersección de las calles Direita, Sâo-Bento y 15-Novembre, vías abarrotadas de letreros donde se apiñaba una multitud de comerciantes y empleados que, por medio de una vestimenta oscura, proclamaban su fidelidad a los valores europeos o norteamericanos, al mismo tiempo que su arrogancia por los ochocientos metros de altura que los liberaban de las languideces del trópico (que pasa, sin embargo, por el centro de la ciudad).

En Sâo Paulo, en el mes de enero, la lluvia no «llega»; se engen-

dra en la humedad del ambiente, como si el vapor de agua que embebe todo se materializara en perlas acuáticas que, cayendo copiosamente, se vieran frenadas por su afinidad con toda esa bruma a través de la cual se deslizan. No se trata de una lluvia a rayones como la de Europa, sino de un centelleo pálido, formado en multitud de bolitas de agua que ruedan en una atmósfera húmeda: cascada de claro caldo de tapioca. La lluvia no cesa cuando pasa la nube, sino cuando el aire del lugar, por la punción lluviosa, se desembaraza suficientemente de un exceso de humedad. Entonces el cielo se aclara, se vislumbra un azul muy pálido entre las nubes rubias, mientras que a través de las calles corren torrentes alpinos.

En el extremo norte de la terraza se abría un gigantesco tajo: el de la avenida Sâo Joâo, arteria de varios kilómetros, que comenzaban a *trazar* paralelamente al Tieté, siguiendo el recorrido de la antigua ruta del norte que llevaba hacia Ytu, Sorocaba y las ricas plantaciones de Campiñas. La avenida, que nacía en el extremo del espolón, descendía hacia los escombros de viejos barrios. Primero dejaba a la derecha la calle Florencio de Abreu, que llevaba a la estación, entre bazares sirios que abastecían a todo el interior de chucherías, y apacibles talleres de talabarteros y tapiceros donde se fabricaban aún erguidas sillas de cuero labrado, gualdrapas de grueso algodón retorcido, aperos decorados de plata repujada al estilo de los plantadores y antiguos guías del matorral próximo; después pasaba al pie del entonces único e inacabado rascacielos —el rosado Predio Martinelli— y excavaba los Campos Eliseos, otrora morada de los ricos, donde las mansiones de madera pintada se descalabraban en medio de jardines de eucaliptos y mangos. La popular Santa Ifige-nia estaba rodeada por un barrio reservado; cuchitriles con entrepiso levantado albergaban a las rameras que llamaban a los clientes por las ventanas. En fin, en las orillas de la ciudad progresaban los loteos pequeño-burgueses de Perdizes y de Agua-Branca, que se asentaban al sudoeste, en la colina verdegueante y más aristocrática de Pacaembú.

Hacia el sur, la terraza continúa elevándose. La trepan modestas avenidas unidas en la cima, sobre el mismo espinazo del relieve, por la Avenida Paulista, que bordea las residencias antaño fastuosas, estilo casino o estación termal, de los millonarios del pasado medio siglo. Bien al fondo, hacia el este, la avenida domina la llanura sobre el barrio nuevo de Pacaembú, donde se edifican mansiones cúbicas, mezcladas a lo largo de avenidas sinuosas espolvoreadas con el azul-violeta de los Jacarandas en flor, entre declives de césped y terraplenes ocres. Pero los millonarios abandonaron la Avenida Paulista. Siguiendo la expansión de la ciudad, descendieron con ella por la parte sur de la colina hacia apacibles barrios con calles sinuosas. Sus residencias, de inspiración californiana, de cemento micáceo y con balaustradas de hierro forjado, se dejan adivinar al fondo de parques poda-

dos, en los bosquecillos rústicos donde se hacen esos lotes para los ricos.

Al pie de casas de departamentos de hormigón se extienden pastaderos de vacas; un barrio surge como un espejismo; avenidas bordeadas de lujosas residencias se interrumpen a ambos lados de los barrancos; un torrente cenagoso circula entre los bananeros, sirviendo a la vez como fuente y albañal a casuchas de argamasa construidas sobre encañizados de bambú, donde vive la misma población negra que en Rio acampaba en la cima de los morros. Las cabras corren a lo largo de las pendientes. Ciertos lugares privilegiados de la ciudad consiguen reunir todos los aspectos. Así, a la salida de dos calles divergentes que conducen hacia el mar, se desemboca al pie de la barranca del río Anhangabaú, franqueado por un puente que es una de las principales arterias de la ciudad. El bajo fondo está ocupado por un parque estilo inglés: extensiones de césped con estatuas y pabellones, mientras que en la vertical de los dos taludes se elevan los principales edificios: el Teatro Municipal, el hotel Explanada, el Automóvil Club y las oficinas de la compañía canadiense que provee la iluminación eléctrica y los transportes. Sus masas heterogéneas se enfrentan en un desorden coagulado. Esos inmuebles en pugna evocan grandes rebaños de mamíferos reunidos por la noche alrededor de un pozo de agua, por un momento titubeantes e inmóviles, condenados, por una necesidad más apremiante que el miedo, a mezclar temporariamente sus especies antagónicas. La evolución animal se cumple de acuerdo con fases más lentas que las de la vida urbana; si contemplara hoy el mismo paraje, quizá comprobaría que el híbrido rebaño ha desaparecido, pisoteado por una raza más vigorosa y más homogénea de rascacielos implantados en esas costas, fosilizadas por el asfalto de una autopista.

Al abrigo de esta fauna pedregosa la *élite* paulista, así como sus orquídeas favoritas, formaba una flora indolente y más exótica de lo que ella misma creía. Los botánicos enseñan que las especies tropicales incluyen variedades más numerosas que las de las zonas templadas, aunque cada una de ellas está, en compensación, constituida por un número a veces muy pequeño de individuos. El *grâo fino* local había llevado al extremo esa especialización.

Una sociedad restringida se había repartido los papeles. Todas las ocupaciones, los gustos, las curiosidades justificables de la civilización contemporánea se daban cita allí, pero cada una estaba representada por un solo individuo. Nuestros amigos no eran verdaderamente personas, sino más bien funciones cuya nómina parecía haber sido determinada más por la importancia intrínseca que por su disponibilidad. Allí se encontraban el católico, el liberal, el legitimista, el comunista; o, en otro plano, el gastrónomo, el bibliófilo, el amante de los perros (o de los caballos) de raza, de la pintura antigua, de la pintura moderna; y también el erudito local, el poeta surrealista, el

musicólogo, el pintor. Ninguna preocupación verdadera por profundizar un dominio del conocimiento presidía esas vocaciones; si dos individuos, por efectos de un error o por celos, se encontraban ocupando el mismo terreno o terrenos distintos pero demasiado próximos, no tenían otra preocupación que la de destruirse mutuamente y ponían en ello notable persistencia y ferocidad. Por el contrario, entre feudos cercanos se hacían visitas intelectuales y genuflexiones: todos estaban interesados no sólo en defender su empleo, sino también en perfeccionar ese minuet sociológico en la ejecución del cual la sociedad paulista parecía encontrar un inagotable deleite.

Hay que reconocer que ciertos papeles eran sostenidos con un brío extraordinario; esto se debía a la combinación de la fortuna heredada con el encanto innato y la astucia adquirida, que volvía tan deliciosa, aunque tan decepcionante, la frecuentación de los salones. Pero la necesidad, que exigía que todos los papeles fuesen desempeñados para poder completar el microcosmos y jugar al gran juego de la civilización, traía consigo ciertas paradojas, a saber, que el comunista fuera el rico heredero del feudalismo local, y que una sociedad muy afectada permitiera, con todo, que uno de sus miembros, pero uno solo —ya que había que contar con el poeta de vanguardia— mostrara en público a su joven amante. Ciertos cargos sólo se podían cubrir con suplefaltas: el criminólogo era un dentista que, como sistema de identificación para la policía judicial, había introducido el vaciado de las mandíbulas en lugar de las impresiones digitales. El monárquico vivía para coleccionar ejemplares de vajilla de todas las familias reales del universo; las paredes de su salón estaban cubiertas de platos, salvo el lugar necesario para una caja fuerte donde guardaba las cartas en que las damas de honor de las reinas testimoniaban el interés que les despertaban sus cuidadosas solicitudes.

Esa especialización en el plano mundano iba unida a un apetito enciclopédico. El Brasil culto devoraba los manuales y las obras de vulgarización. En lugar de envanecerse por el prestigio sin igual de Francia en el extranjero, nuestros ministros hubieran sido más sensatos tratando de comprenderlo; en esa época, ¡ay!, aquél no se debía tanto a la riqueza y originalidad de una creación científica ya desfalleciente cuanto al talento, del que muchos de nuestros sabios estaban aún dotados, para volver accesibles difíciles problemas a la solución de los cuales habían contribuido modestamente. En ese sentido, el "amor de América del Sur hacia Francia se debía en parte a una connivencia secreta fundada sobre la misma inclinación a consumir y a facilitar el consumo a otros, más que a producir. Los grandes nombres que allá se veneraban: Pasteur, Curie, Durkheim, pertenecían todos al pasado, sin duda bastante próximo para justificar un amplio crédito. Pero crédito cuyo interés ya no pagábamos sino en la medida en que una clientela pródiga prefería gastar antes que invertir. Le ahorrábamos solamente el trabajo de realizarlo.

Es triste comprobar que aun ese papel de corredor de comercio intelectual, hacia el que Francia se dejaba llevar, parece resultarle hoy demasiado pesado. ¿Somos a tal punto prisioneros de una perspectiva científica heredada del siglo xix, cuando cada campo del pensamiento era lo suficientemente restringido para que un hombre provisto de las cualidades tradicionalmente francesas —cultura general, vivacidad y claridad, espíritu lógico y talento literario— llegara a abarcarla por completo y, trabajando aisladamente, consiguiera pensarla por su cuenta y dar una síntesis? Que nos regocijemos o que lo deploremos, la ciencia moderna ya no permite esa explotación artesanal. Donde un solo especialista era suficiente para ilustrar su país, hoy se necesita una hueste, que no tenemos. Las bibliotecas personales se han transformado en curiosidades museográficas, pero nuestras bibliotecas públicas, sin locales, sin crédito, sin personal documentalista y hasta sin una cantidad adecuada de asientos para los lectores, desaniman a los investigadores en lugar de prestarles un servicio. Por último, la creación científica representa hoy una empresa colectiva y ampliamente anónima para la que estamos muy mal preparados, pues nos preocupamos demasiado por prolongar más allá de lo aceptable los éxitos fáciles de nuestros viejos virtuosos. ¿Seguirán creyendo éstos durante mucho tiempo que un estilo impecable puede subsanar la falta de partitura?

Países más jóvenes han comprendido la lección. En ese Brasil que había conocido algunos brillantes éxitos individuales, aunque poco frecuentes —Euclides da Cunha, Oswaldo Cruz, Chagas, Villa-Lobos—, la cultura seguía siendo, hasta hace poco, un juguete para los ricos. Y porque esa oligarquía necesitaba una opinión pública de inspiración civil y laica para burlar tanto la influencia tradicional de la Iglesia y del Ejército como el poder personal, se creó la Universidad de Sâo Paulo con el propósito de abrir la cultura a una concurrencia más amplia.

Recuerdo aún que cuando llegué al Brasil para participar en esa fundación, contemplé la condición humillada de mis colegas locales con una piedad un poco altanera. Cuando veía esos profesores miserablemente pagados, obligados a recurrir a oscuros trabajos para poder comer, experimentaba el orgullo de pertenecer a un país de vieja cultura donde el ejercicio de una profesión liberal estaba rodeado de garantías y de prestigio. No sospechaba que veinte años más tarde mis alumnos menesterosos de entonces ocuparían cátedras universitarias, a veces más numerosas y mejor equipadas que las nuestras, con un servicio de bibliotecas que nosotros quisiéramos poseer. Sin embargo, esos hombres y esas mujeres de todas las edades, que se empeñaban en nuestros cursos con un fervor sospechoso, venían desde lejos. Jóvenes al acecho de los empleos que nuestros diplomas hacían accesibles, o abogados, ingenieros y políticos establecidos, que temían mucho la competencia próxima de los títulos universitarios

en caso de que ellos mismos no los hubieran sensatamente pretendido. Todos estaban viciados por un espíritu *bulevardero*[1] y destructor, en parte inspirado por una tradición francesa desusada, al estilo de «vida parisiense» del siglo pasado, introducido por algunos brasileños semejantes al personaje de Meilhac y Halévy, pero que, más aún, era un rasgo sintomático de una evolución social —la de París en el siglo xix— que Sao Paulo, y también Rio de Janeiro, reproducían entonces por su cuenta: ritmo de diferenciación acelerada entre la ciudad y el campo; aquélla se desarrolla a expensas de éste con el resultado de que una población recientemente urbanizada se preocupa por desembarazarse de la candidez rústica simbolizada, en el Brasil del siglo xx, por el *caipira* (es decir, el provinciano), como lo había estado por el nativo de Arpajon o de Charentonneau en nuestro teatro de *boulevard.*[2]

Recuerdo un ejemplo de este humor dudoso. En medio de una de esas calles casi campesinas —aunque de un largo de tres o cuatro kilómetros— que prolongaban el centro de Sao Paulo, la colonia italiana había hecho levantar una estatua de Augusto. Era una reproducción en bronce, tamaño natural, de un mármol antiguo, en realidad mediocre, pero que, sin embargo, merecía cierto respeto en una ciudad donde ninguna otra cosa evocaba la historia más allá del último siglo. La población de Sao Paulo decidió, con todo, que el brazo levantado para el saludo romano significaba: «Allí vive Carlitos». Carlos Pereira de Souza, antiguo ministro y hombre político influyente, poseía, en la dirección indicada por la mano imperial, una de " esas amplias casas de una sola planta, construida con ladrillos y argamasa y recubierta por un revoque de cal, ya grisáceo y escamado, en la que habrían pretendido sugerir, con volutas y rosetones, los fastos de la época colonial.

Igualmente se convino en que Augusto llevaba *shorts,* lo cual era humorismo a medias, ya que la mayor parte de los que pasaban no conocían la falda romana.

Esas bromas corrían por la ciudad una hora después de la inauguración y se repetían, con gran acompañamiento de palmadas en la espalda, durante la «velada elegante» del cine Odeón que tenía lugar el mismo día. Así era como la burguesía de Sâo Paulo (que había instituido una función cinematográfica semanal de precio elevado para protegerse de los contactos plebeyos) se desquitaba por haber permitido negligentemente la formación de una aristocracia de inmigrantes italianos que habían llegado medio siglo antes para vender corbatas en la calle, y que hoy poseían las residencias más rimbombantes de la «Avenida» y habían donado el tan comentado bronce.

Nuestros estudiantes querían saberlo todo, pero, cualquiera que

1. Espíritu *boulevardier,* expresión parisiense que indica un cierto tipo social, refinado y superficial, característico de París. *(N. de la t.)*

2. Género próximo al del vodevil. *(N. de la t.)*

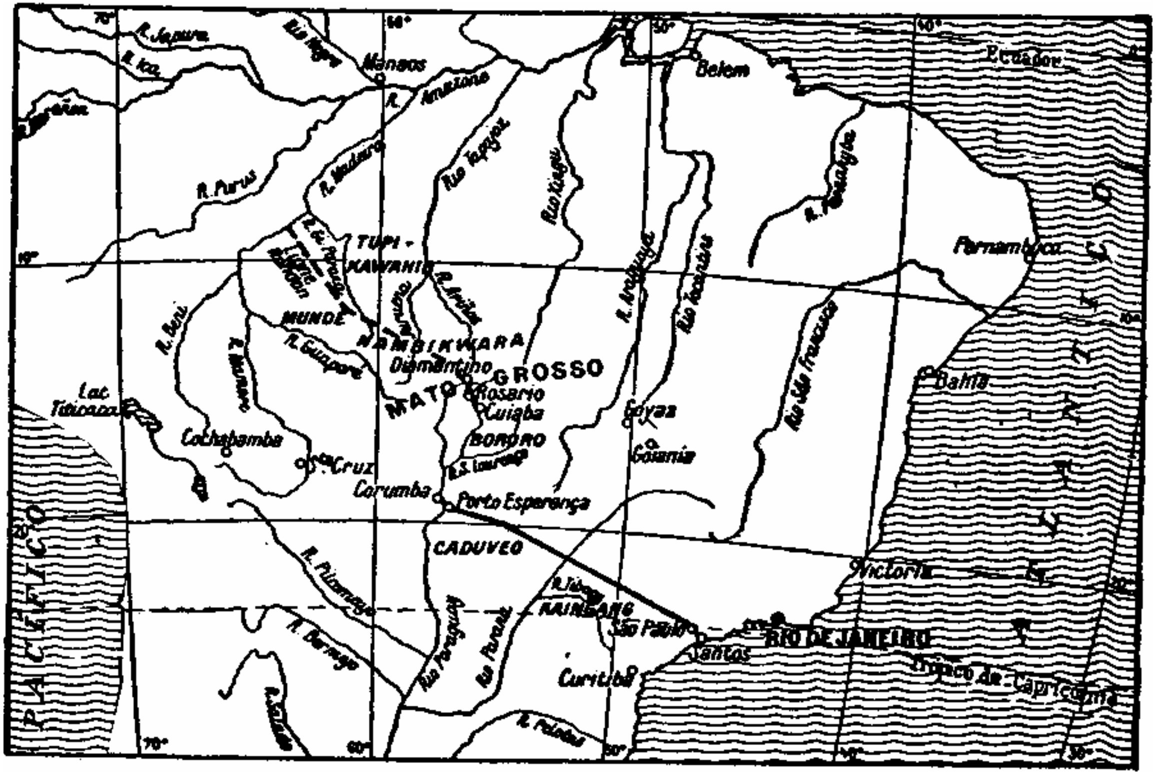
fuese el campo donde nos moviéramos, lo único que consideraban digno de recordar era la teoría más reciente. Embotados por todos los festines intelectuales del pasado, que por otra parte sólo conocían de oídas, ya que no leían las obras originales, conservaban un entusiasmo siempre disponible para los platos nuevos. En el caso de ellos habría que hablar de moda más bien que de cocina: ni ideas ni doctrinas presentaban a sus ojos un interés intrínseco, sino que las consideraban como instrumentos de prestigio cuya primicia había que asegurarse. Compartir con los demás una teoría conocida equivalía a llevar un vestido ya visto; se exponían al ridículo. Por el contrario, se ejercía una competencia encarnizada por medio de revistas de vulgarización, de periódicos sensacionalistas y de manuales, para conseguir la exclusividad del último modelo en el campo de las ideas. Mis colegas y yo, productos seleccionados de los equipos académicos, a veces nos sentíamos embarazados; como acostumbrábamos respetar tan sólo las ideas maduras, éramos blanco de ataque para estudiantes que ignoraban totalmente el pasado, pero cuya información aventajaba siempre a la nuestra por algunos meses. Sin embargo, la erudición —en la que no tenían ni elegancia ni método— les parecía de todas maneras un deber; así, sus disertaciones consistían, cualquiera que fuese la materia, en una evocación de la historia general de la humanidad desde los monos antropoides, que terminaba, a través de algunas citas de Platón, Aristóteles y Comte, con la paráfrasis de algún polígrafo viscoso cuya obra era tanto más valiosa cuanto más oscura, pues de esa manera era menos probable que a otro se le hubiera ocurrido apropiársela antes.

La Universidad se les aparecía como un fruto tentador pero envenenado. Para esos jóvenes que no habían visto el mundo y cuya condición, a menudo muy modesta, no les permitía ni siquiera la esperanza de conocer Europa, nosotros éramos como magos exóticos llevados hasta ellos por hijos de familia doblemente abominados: en primer lugar, porque representaban la clase dominante, y luego, en razón de su vida cosmopolita, que les confería una ventaja sobre todos aquellos que se habían quedado en la aldea, pero que los había apartado de la vida y de las aspiraciones nacionales. Nosotros les resultábamos sospechosos lo mismo que ellos, pero en nuestras manos traíamos la manzana de la sabiduría; los estudiantes nos rehuían y nos cortejaban alternativamente, ya cautivados, ya rebeldes. Medíamos nuestra influencia por la importancia de la pequeña corte que se organizaba a nuestro alrededor. Esos corrillos se hacían una guerra de prestigio cuyos símbolos, beneficiarios o víctimas, eran sus profesores dilectos. Eso se traducía en los *homenagens* —manifestaciones en homenaje al maestro—, almuerzos o tés ofrecidos gracias a unos esfuerzos tanto más conmovedores cuanto que suponían privaciones reales. Las personas y las disciplinas fluctuaban en el transcurso de esas fiestas como valores de bolsa, en razón del prestigio del estable-

cimiento, del número de los participantes y del rango de las personalidades mundanas u oficiales que aceptaban participar en ellas. Y como cada gran nación tenía su embajada en Sâo Paulo, bajo la forma de tienda —el té inglés, la repostería vienesa o parisiense, la cervecería alemana— se expresaban, de esa manera, intenciones tortuosas, según cuál hubiera sido elegida.

Que ninguno de vosotros, encantadores alumnos —hoy colegas estimados— guarde rencor si pasea su mirada por estas líneas. Cuando pienso en vosotros según vuestras costumbres, por esos nombres tan extraño a un oído europeo pero cuya diversidad expresa el privilegio, que fuera también el de vuestros padres, de poder recoger libremente, de entre todas las flores de una humanidad milenaria, el fresco ramo de la vuestra —Anita, Corina, Zenaida, Lavinia, Thais, Gioconda, Gilda, Oneida, Lucilia, Zenith, Cecilia, y vuestros Egon, Mario-Wagner, Nicanor, Ruy, Livio, James, Azor, Achules, Decio, Euclides, Milton—, evoco ese período balbuceante sin ninguna ironía; no podría ser de otro modo, puesto que me ha enseñado lo precarias que son las ventajas que confiere el tiempo. Pienso en lo que era Europa entonces y en lo que es hoy, veo cómo franqueáis en pocos años una distancia intelectual que parecería del orden de varias décadas, y aprendo así cómo mueren y cómo nacen las sociedades; cómo esos grandes cambios en la historia, que según los libros parecen resultar del juego de fuerzas anónimas que actúan en el corazón de las tinieblas, pueden también, en un claro instante, llevarse a cabo por la resolución viril de un puñado de criaturas bien dotadas.

CUARTA PARTE LA TIERRA Y LOS HOMBRES


PACIFICO
ATLANTICO
R. Japura
R. Iça
Rio Negro
Manaos
R. Amazonas
Belem
Equador
R. Purus
R. Madeira
Rio Tapajoz
Rio Xingu
R. Parnahyba
Pernambuco
TUPI-
KAWAHIB
MUNDÉ
NAMBIKWARA
Diamantino
MATO GROSSO
Rosario
Cuiaba
BORORO
R. Beni
R. Guaporé
R. Mamoré
R. Arinos
R. Araguaya
Rio Tocantins
Rio São Francisco
Bahia
Lac Titicaca
Cochabamba
S.ta Cruz
Corumba
Porto Esperança
Goyaz
Goiania
CADUVEO
R. Pilcomayo
R. Bermejo
R. Salado
Rio Paraguay
Rio Paraná
R. Tibagy
KAINGANG
São Paulo
Santos
RIO DE JANEIRO
Victoria
Curitiba
R. Paraná
Tropico de Capricornio
70°
60°
50°
40°
30°
10°
20°

CAPITULO 12 CIUDADES Y CAMPOS

En Sao Paulo, los domingos podían dedicarse a la etnografía. No ciertamente entre los indios de los suburbios, sobre los cuales me habían prometido el oro y el moro; en los suburbios vivían sirios o italianos, y la curiosidad etnográfica más cercana, que quedaba a unos quince kilómetros, consistía en una aldea primitiva cuya población harapienta traicionaba un cercano origen germánico, con su cabello rubio y sus ojos azules; en efecto, alrededor de 1820, grupos de alemanes se instalaron en las regiones menos tropicales del país. Aquí, en cierto modo, se perdieron y confundieron con el miserable paisanaje local, pero más al sur, en el Estado de Santa Catarina, las pequeñas ciudades de Joinville y de Blumenau perpetuaban bajo las araucarias el ambiente del siglo pasado; las calles, bordeadas de casas con techos muy inclinados, tenían nombres alemanes y se hablaba solamente esa lengua; en la explanada de las cervecerías, viejecitos con patillas y mostachos fumaban largas pipas con hornillo de porcelana.

Alrededor de Sao Paulo vivían también muchos japoneses. Era difícil abordarlos. Había empresas de inmigración que los reclutaban, que aseguraban su pasaje, su alojamiento temporario a la llegada y su posterior distribución en granjas del interior, que tenían algo de campamentos militares. En ellas se reunían todos los servicios: escuela, talleres, enfermería, tiendas y distracciones. Los inmigrantes pasaban allí largos períodos de reclusión parcialmente voluntaria y sistemáticamente estimulada, reembolsando su deuda a la compañía, en cuyas arcas depositaban sus ganancias. Después de muchos años, ésta se encargaba de reintegrarlos a la tierra de sus antepasados para que pudieran morir allí o, si la malaria había dado cuenta de ellos antes, de repatriar sus cuerpos. Todo estaba organizado de tal manera para que esa gran aventura se desarrollara sin que ellos experimentaran jamás el sentimiento de haber dejado el Japón. Pero no es cierto que las preocupaciones de los empresarios fueran simplemente financieras, económicas o humanitarias. Un examen atento de los mapas revelaba las estratégicas intenciones que habían inspirado la implantación de las granjas. La enorme dificultad que existía para llegar hasta las

oficinas de la *Kaigai-Iju-Kumiai* o de la *Brazil-Takahoka-Kumiai, y* más aún a las cadenas casi clandestinas de hoteles, hospitales, fábricas de ladrillos, aserraderos, con los que la inmigración podía bastarse a sí misma, así como también a los centros agrícolas, ocultaba tortuosas intenciones, de las cuales la segregación de los colonos en lugares bien elegidos y las investigaciones arqueológicas (seguidas metódicamente durante los trabajos agrícolas, con el fin de subrayar ciertas analogías entre los vestigios indígenas y los del neolítico japonés) no parecían ser sino los eslabones extremos.

Ciertos mercados de los barrios populares, en el corazón de la ciudad, eran atendidos por los negros. Con más exactitud —ya que tal epíteto casi no tiene importancia en un país donde una gran diversidad racial acompañada por muy pocos prejuicios, al menos en el pasado, permitió mezclas de todo tipo— uno podía ejercitarse allí en distinguir los *mestiços,* cruza de blanco y de negro, los *caboclos,* de blanco y de indio, y los *cafusos,* de indio y de negro. Los productos en venta conservaban un estilo más puro: *peneiras,* tamices de harina de mandioca, de factura típicamente india, hechas con un enrejado flojo de bambúes hendidos y rodeados de listones de madera; abanicos para avivar el fuego, heredados también de la tradición indígena, y cuyo estudio resulta divertido, pues cada tipo representa una solución ingeniosa para transformar, por medio del trenzado, la estructura permeable y enmarañada de una hoja de palmera en una superficie rígida y continua, apropiada para desplazar el aire cuando es agitada violentamente. Como hay muchas maneras de resolver el problema y muchos tipos de hojas de palmera, resulta posible combinarlas para determinar todas las formas imaginables y coleccionar seguidamente los ejemplares que ilustran esos pequeños teoremas tecnológicos.
Existen dos especies principales de palmas: los folíolos pueden estar distribuidos simétricamente a ambos lados de un tallo mediano o bien divergir en abanico. El primer tipo sugiere dos métodos: o bien doblar todos los folíolos hacia el mismo lado del tallo y trenzarlos juntos, o trenzar cada grupo aisladamente, replegando los folíolos en ángulo recto sobre sí mismos insertando las extremidades de unos en la parte inferior de los otros y recíprocamente. Se obtienen de esa manera dos clases de abanicos: en forma de ala o en forma de mariposa. En cuanto al segundo tipo, ofrece varias posibilidades que siempre, aunque en grados diversos, son una combinación de los otros dos, y el resultado, en forma de cuchara, de paleta o de rosetón, parece por su estructura algo así como un gran rodete aplastado.
Otro objeto particularmente atrayente de los mercados paulistas era la *figa.* Se llama *figo,* (higa) a un antiguo talismán mediterráneo en forma de antebrazo terminado por un puño cerrado, la punta de cuyo pulgar emerge entre las primeras falanges de los dedos del medio. Sin duda se trata de una simbolización del coito. Las *figas* que se encontraban en los mercados eran dijes de ébano o de plata, o

bien objetos grandes como estandartes, ingenuamente esculpidos y abigarrados de vivos colores. Yo colgaba alegres conjuntos de estas figas en el cielo raso de mi casa: mansión pintada de ocre, al estilo romano del 1900, situada en lo alto de la ciudad. Se entraba en ella bajo una bóveda de jazmines, y al fondo había un vetusto jardín en

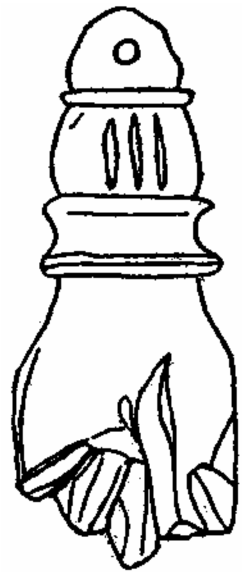


FIG. 1. — *Figo,* antigua, tallada en Pompeya (la extremidad del pulgar esta rota).

cuyo extremo el propietario, a mi pedido, había plantado un bananero para recordar que me hallaba en los trópicos. Unos años más tarde el bananero simbólico se transformó en una pequeña selva donde yo podía hacer mi cosecha.

En los alrededores de Sao Paulo se podía, finalmente, observar y recoger un rústico folklore: fiestas de mayo en que las aldeas se adornaban con verdes palmas, luchas conmemorativas fieles a la tradición portuguesa entre *mouros* y *cristâos;* procesión de la *nau catarineta* —navío de cartón aparejado con velas de papel—; peregrinación a lejanas parroquias que protegían leprosos donde, en los desenfrenados efluvios de la *pinga* (alcohol de caña de azúcar, muy diferente del ron, que se toma solo o en *batida,* es decir, mezclado con jugo de limón), bardos mestizos, calzados y vestidos de oropeles e increíblemente borrachos, se desafiaban al son de los tambores a duelos de canciones satíricas. También era importante anotar las creencias y las supersticiones: cura del orzuelo por la imposición de un anillo de oro; división de todos los alimentos en dos grupos incompatibles: *comida quente, comida fria,* o sea, comida caliente y comi-

da fría. Y otras asociaciones maléficas: pescado y carne, mango con bebida alcohólica o banana con leche.

Sin embargo en el interior del Estado era aún más apasionante interesarse no tanto por los vestigios de las tradiciones mediterráneas como por las formas singulares que una sociedad en gestación favorecía. El tema era el mismo, se trataba también del pasado y del presente, pero a la inversa de la investigación etnográfica clásica que intenta explicar éste por aquél, aquí era el presente fluido quien parecía reconstituir etapas muy antiguas de la civilización europea. Como en tiempos de la Francia merovingia, se veía nacer la vida comunal y urbana en una campiña de latifundios.

Las aglomeraciones que surgían no eran como las ciudades de hoy —tan desgastadas que resulta difícil descubrir en ellas el sello de su historia particular—, confundidas en una forma cada vez más homogénea donde solamente se afirman las distinciones administrativas. Por el contrario, las ciudades podían ser escrutadas de la misma manera que los botánicos escrutan las plantas, reconociendo en el nombre, aspecto y estructura de cada una su pertenencia a tal o cual gran familia de un reino agregado por el hombre a la naturaleza: el reino urbano.

En el transcurso de los siglos xrx y xx el anillo móvil de la franja pionera se había desplazado lentamente de este a oeste y de sur a norte. Hacia 1836 sólo su parte norte, es decir, el territorio comprendido entre Rio y Sâo Paulo, se encontraba sólidamente ocupada y el movimiento iba ganando la zona central del Estado. Veinte años más tarde, la colonización alcanzaba, por el noroeste, la zona de Mogiana y la Paulista; en 1886 se introducía en la de Araraquara, la Alta Sorocabana y la región noroeste. En estas últimas, aún en 1935, la curva de crecimiento de la población iba unida a la de producción de café, mientras que en las viejas tierras del norte la caída de la una anticipaba en medio siglo la declinación de la otra: el decrecimiento demográfico comienza a hacerse sentir a partir de 1920, en tanto que, desde 1854, las tierras agotadas se abandonan.

Este ciclo de utilización del espacio correspondía a una evolución histórica cuyo rastro era igualmente pasajero. Sólo en las grandes ciudades de la costa —Rio y Sâo Paulo— la expansión urbana parecía tener una base suficientemente sólida para mostrarse irreversible: Sâo Paulo contaba 240000 habitantes en 1900, 580000 en 1920, pasaba el millón en 1928 y hoy ya dobla ese tope. Pero en el interior, las especies urbanas nacían y desaparecían; la provincia se iba despoblando al tiempo que poblaba. Desplazándose de un punto a otro, aunque sin acrecentarse necesariamente, los habitantes cambiaban de tipo social, y la observación conjunta de ciudades fósiles y de ciudades embrionarias permitía, en el plano humano y en límites temporales extremadamente cortos, el estudio de transformaciones tan apasionantes como las que observa el paleontólogo que compara las fases a

lo largo de las capas geológicas, contemplando los millones de siglos de la evolución de los seres organizados.

No bien se dejaba la costa era necesario recordar permanentemente que desde hacía un siglo el Brasil se transformaba más de lo que se desarrollaba.

En la época imperial la implantación humana era débil pero relativamente bien repartida. Si bien las ciudades litorales o sus vecinas eran pequeñas, las del interior tenían una vitalidad mayor que en la actualidad. Por una paradoja histórica que se olvida con demasiada frecuencia, la insuficiencia general de los medios de comunicación favorecía a los peores de entre éstos; cuando no existía otro recurso que el caballo, era preferible prolongar estos viajes durante meses e internarse donde sólo la muía podía arriesgarse, antes que hacerlos durar días o semanas. El interior del Brasil vivía solidariamente con una vida sin duda lenta pero continua; se navegaba por los ríos en fechas fijas y en pequeñas etapas que duraban varios meses; caminos por completo olvidados en 1935, como el de Guiaba a Goiás, servían todavía a un tránsito intenso de caravanas que cien años atrás contaban con 50 a 200 muías cada una.

A excepción de las regiones más apartadas, el abandono en el cual había caído el Brasil central a principios del siglo xx de ninguna manera reflejaba una situación primitiva; era el precio que se pagaba por la intensificación del poblamiento y de los intercambios comerciales en las regiones costeras, en razón de las condiciones de vida moderna que en ellas se instauraban; el interior, como el progreso era allí demasiado difícil, retrocedía en lugar de seguir el movimiento de ritmo lento que lo caracteriza. La navegación de vapor, que acorta los trayectos, acabó en todo el mundo con puertos de escala tradicionalmente célebres.

Nos preguntamos si la aviación, invitándonos a jugar al rango por sobre las etapas antiguas, no está llamada a desempeñar el mismo papel. Después de todo, está permitido soñar que el progreso mecánico arranca de sí mismo el rescate donde mora nuestra esperanza, que lo obliga a dar una monedita de soledad y de olvido a cambio de la intimidad cuyo goce nos arrebata completamente.

En escala reducida el interior del Estado de Sâo Paulo y las regiones vecinas ilustraban esas transformaciones. Sin duda, ya no quedaba huella de esas ciudades-fortines cuya implantación aseguraba antaño la posesión de una provincia y que constituyen el origen de tantas ciudades brasileñas de la costa o de los ríos: Rio de Janeiro, Victoria, Florianópolis en su isla, Bahía y Fortaleza sobre el cabo; Manaus y Obidos al borde del Amazonas, o también Villa Bella de Mato Grosso, cuyas ruinas, periódicamente invadidas por los indios nambiquara, subsisten cerca de Guaporé, antaño famosa guarnición de un *capitâo do mato* ('capitán del matorral') en la frontera boliviana, es decir sobre la línea misma que el papa Alejandro VI había

trazado simbólicamente en 1493, a través del Nuevo Mundo aún desconocido, para desempatar la rivalidad codiciosa entre las Coronas de España y Portugal.

Hacia el norte y hacia el este se percibían algunas ciudades mineras hoy en día desiertas, cuyos monumentos ruinosos —iglesias de un barroco flamígero del siglo xviii— contrastaban por su suntuosidad con la desolación reinante. Rimbombantes durante el tiempo en que las minas eran explotadas, letárgicas hoy, parecían haberse encarnizado en retener en cada cavidad, en cada repliegue de sus columnatas salomónicas, de sus frontones de volutas y de sus estatuas vestidas, parcelas de esa riqueza que engendrara su ruina: la explotación del suelo se pagaba con el precio de la devastación de la campaña, sobre todo de las selvas, cuya madera alimentaba las fundiciones. Las ciudades mineras se extinguieron en su sitio, después de haber agotado su sustancia, como el fuego.

El Estado de Sâo Paulo evoca también otros acontecimientos: la lucha que desde el siglo xvi puso frente a frente a jesuítas y plantadores, cada cual defendiendo una manera diferente de poblamiento. Los primeros querían sustraer a los indios de la vida salvaje mediante las reducciones y agruparlos en un género de vida comunal. En ciertas regiones apartadas del Estado se reconocen aún esas primeras aldeas brasileñas por su nombre de *aldeia o* de *missâo* y aún más por su trazado amplio y funcional: en el centro la iglesia, que preside una plaza rectangular de tierra trillada invadida por la hierba —el *largo da matriz*—, alrededor de ésta, calles que se cortan en ángulo recto con casas bajas en lugar de las antiguas chozas indígenas. Los plantadores —*fazendeiros*— envidiaban el poder temporal de las misiones, que ponía freno a sus exacciones y también los privaba de mano de obra servil. Mandaban expediciones de escarmiento, a continuación de las cuales sacerdotes e indios se desbandaban. De esa manera se explica el singular rasgo que presenta la demografía brasileña: la vida de aldea, heredera de las *aldeias,* se mantuvo en las regiones más pobres, mientras que en los lugares donde una rica tierra despertaba brutales codicias, la población no tenía otra alternativa que agruparse alrededor de la casa del amo, en las barracas de paja o de argamasa, todas semejantes, donde éste podía vigilar permanentemente a sus colonos. Aún hoy, a lo largo de ciertas líneas de ferrocarril donde por falta de vida comunal los constructores se ven obligados a establecer arbitrariamente estaciones a distancia regular, nombrándolas por orden alfabético —Buarquina, Felicidade, Limáo, Marilia (hacia 1935, la compañía *Paulista* estaba situada en la letra P), ocurre que durante cientos de kilómetros el tren sólo se detiene en «llaves»: apeaderos que hacen el servicio de comunicación de una *fazenda* que reúne toda la población: Chave Bananal, Chave Conceiçâo, Chave Elisa, etc.

Sin embargo, en otros casos los plantadores, por razones religio-

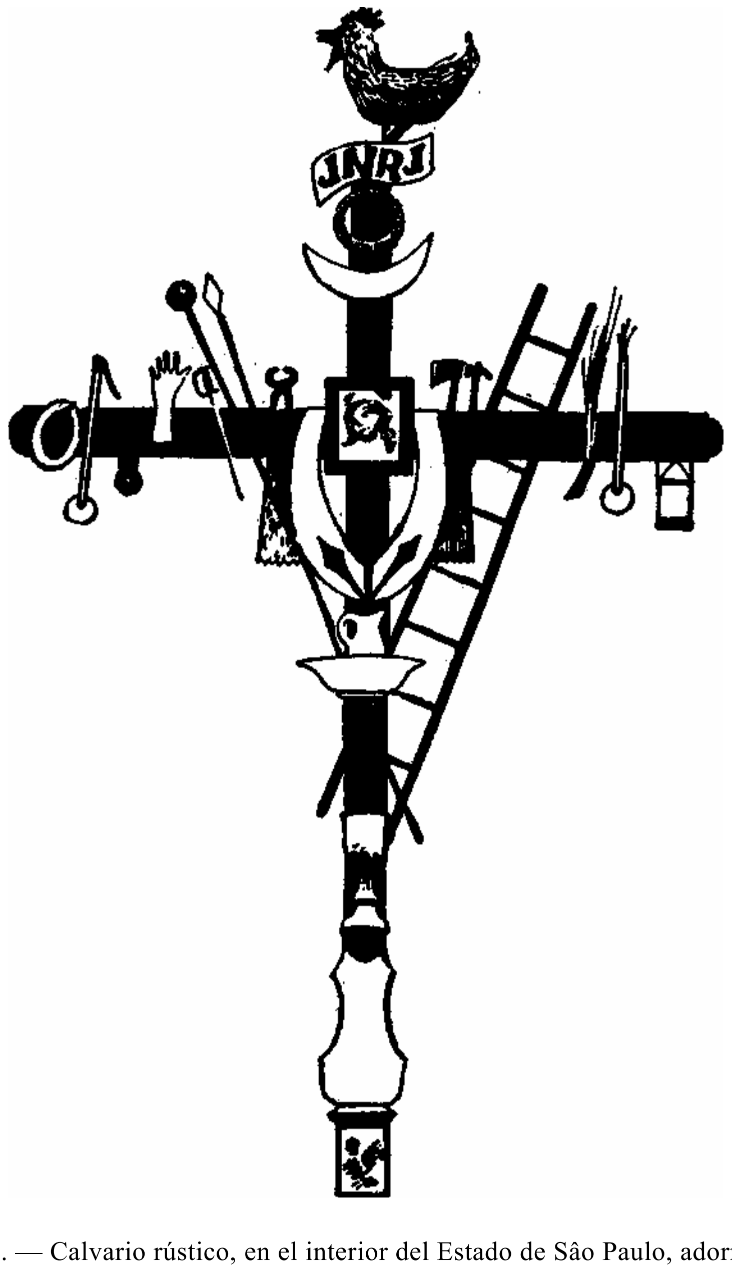


FIG. 2. — Calvario rústico, en el interior del Estado de Sâo Paulo, adornado con diversos objetos que representan los usados en la Pasión.

sas, decidían dejar las tierras a alguna parroquia. Así nacía un *patrimonio,* aglomeración reunida bajo la advocación de un santo. Otros patrimonios tenían carácter laico; ocurría cuando algún propietario resolvía hacerse *povoador* —poblador— y hasta *plantador de cidade* —plantador, pero de ciudad—. Entonces bautizaba la ciudad con su nombre: Paulópolis, Orlandia, etc. También sucedía que por razones políticas la ponía bajo el patronato de un personaje célebre: Presidente-Prudente, Cornelio-Procopio, Epitacio-Pessoa, etc... Pues aun en el ciclo de vida tan breve que las caracterizaba, esas poblaciones encontraban la manera de cambiar varias veces de nombre, y cada una de esas etapas, al mismo tiempo, es reveladora de su devenir. Primero un simple lugar señalado por un apodo, ya a causa de un pequeño cultivo en medio del matorral —*Batatas* ('Papas')— ya en razón de una carencia de combustible para calentar la gamella en un paraje desolado —*Feijâo-Cru* ('Poroto Crudo')— o, finalmente, porque las provisiones faltan al llegar a un paraje lejano —*Arroz-sem-sal* ('Arroz sin sal')—. Después, un día, un «coronel» —título generosamente distribuido entre los grandes propietarios y los agentes políticos— intenta granjearse una influencia por medio de algunos millares de hectáreas recibidas en concesión; recluta, contrata, asienta una población flotante, y Feijâo-Cru se vuelve Leopoldina, Fernandópolis, etcétera. Más tarde, la ciudad que naciera del capricho y la ambición se marchita y desaparece; sólo queda el nombre y algunas casuchas donde se extingue una población minada por la malaria y la anquilostomiasis. O bien la ciudad *arraiga,* adquiere una conciencia colectiva, quiere olvidar que fue el juguete y el instrumento de un hombre: una población tempranamente emigrada de Italia, de Alemania y de alguna otra procedencia, siente necesidad de raíces y va al diccionario a buscar los rudimentos de un nombre indígena, generalmente tupí, que a sus ojos adorna con un prestigio precolombino: Tanabi, Votuporanga, Tupâo o Aymoré...

El ferrocarril acabó con los caseríos fluviales, pero de ellos subsisten, aquí y allá, rastros que ilustran un ciclo abortado: al principio, albergue y galpones sobre la orilla para que los piragüeros pasaran la noche al abrigo de las emboscadas indígenas; después, con la pequeña navegación de vapor, los *portos de lenha* donde, cada 30 kilómetros más o menos, los barcos de gráciles paletas y chimeneas se detenían para recoger leña; en fin, los puertos fluviales a ambas extremidades del trecho navegable y, en los lugares infranqueables por los rápidos o las caídas, los centros de trasbordo.

En 1935, dos tipos de ciudades conservaban un aspecto tradicional al mismo tiempo que permanecían vivas. Eran los *pousos,* aldeas de encrucijada, y las *bocas do sertâo,* 'bocas del matorral' al final de los caminos. Ya el camión comenzaba a sustituir los viejos medios de transporte —caravanas de muías o carros de bueyes— tomando sus mismos caminos; éstos, con su precario estado, lo obligaban a andar

en primera o en segunda durante cientos de kilómetros, lo reducían al mismo ritmo de marcha que las bestias de carga y lo constreñían a realizar las mismas etapas en las que alternaban chóferes con guardapolvos grasientos y *tropeiros* enjaezados de cuero.

Los caminos no respondían a las esperanzas que despertaban. Su origen era diverso: antiguas rutas de caravanas que antaño habían servido para el transporte de café, de alcohol y de caña de azúcar, y también cortadas por un *registro* en pleno matorral —barrera de madera rodeada por algunas chozas donde una dudosa autoridad encarnada en un campesino harapiento reclamaba el precio del peaje— y por otras redes más secretas, las *estradas francanas,* destinadas a evitar los derechos; finalmente estaban las *estradas muladas,* rutas para muías, y las *estradas boiadas,* rutas para carros de bueyes. En éstas solía oírse durante dos o tres horas seguidas el chirrido monótono y desgarrante —al punto de perder la cabeza si no se estaba acostumbrado— de la fricción del eje de un carro que se aproximaba lentamente. Estos carros de modelo antiguo, importados del siglo xvi desde un mundo mediterráneo donde no habían cambiado casi desde los tiempos protohistóricos, se componían de una pesada cabina de timón con paredes de cestería, que apoyaba directamente sobre un eje solidario con ruedas llenas, sin cubo. Las bestias de tiro se agotaban mucho más en vencer la resistencia que el eje oponía a la cabina que en hacer avanzar el carro.

Además, las rutas eran el efecto totalmente accidental de la nivelación por la acción repetida de animales, carros y camiones que iban más o menos en la misma dirección, pero al azar de las lluvias, de los derrumbamientos o del crecimiento de la vegetación, tratando de abrirse el camino que mejor se adaptara a las circunstancias: complicada madeja de barrancos y pendientes desnudas, a veces reunidas y hasta de cien metros de ancho, como una avenida en pleno matorral, que me recordaba las colinas de los Cevennes; otras veces se diso-

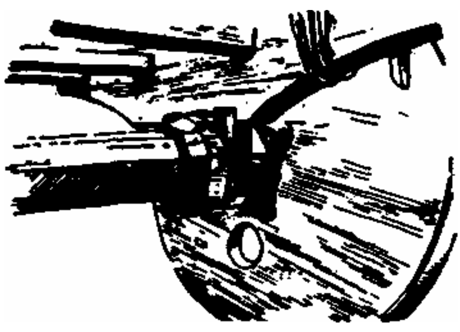


FIG. 3. — Carro de bueyes. Detalle del eje.

ciaban en todas direcciones hasta el horizonte sin que fuera posible saber cuál de todos esos hilos de Ariadna había que seguir para no

verse perdido en medio de ciénagas o pantanos, después de treinta kilómetros que costaban muchas horas de peligrosa marcha. En la estación de las lluvias, los caminos, transformados en canales de espeso barro, se volvían intransitables, pero en seguida el primer camión que conseguía pasar cavaba profundos surcos en la tierra arcillosa, a los que la sequía, en tres días, se encargaba de dar la consistencia del cemento. Los vehículos que los seguían no tenían más remedio que ubicar sus ruedas en esas zanjas y dejarse llevar, lo cual era posible si tenían la misma separación en sus ruedas y la misma altura de puente que su predecesor. Si la separación era la misma pero el chasis más bajo, la bóveda del camino levantaba súbitamente el coche, el cual se veía de ese modo asentado sobre un pedestal compacto que uno tenía que desmantelar a golpes de azada. Si la separación era distinta había que andar durante días enteros con las ruedas de un lado hacia abajo, en una ranura, y las otras levantadas, de tal manera que siempre existía el peligro de volcar. Aún recuerdo un viaje en el que René Courtin sacrificó su Ford nuevo. Jean Maugüé y yo nos habíamos propuesto ir tan lejos como el auto lo permitiera. Acabamos a 1500 kilómetros de Sâo Paulo, en la choza de una familia de indios karajá, a orillas del Araguaya; a la vuelta, los elásticos de adelante se rompieron y durante 100 kilómetros anduvimos con el bloque del motor asentado directamente sobre el eje; luego, durante otros 600, conseguimos sostenerlo con una plancha de hierro que un artesano de aldea aceptó preparar. Pero sobre todo recuerdo esas horas de la noche en que manejábamos con ansiedad —pues hay muy pocas aldeas en los límites de Sâo Paulo y Goiás— sin saber si el surco que habíamos elegido como camino entre otros diez, nos traicionaría o no. De pronto, el *pouso* surgía en la oscuridad acribillada de estrellas temblorosas: lamparillas eléctricas alimentadas por un motorcito cuya pulsación a veces se percibía desde muchas horas antes, pero se confundía con los ruidos nocturnos del matorral. El albergue ofrecía sus camas de hierro o sus hamacas, y desde el alba andábamos por la *rua direita* de la *cidade viajante* —ciudad etapa— con sus casas y sus comercios, y su plaza ocupada por los *regatôes y* los *mascates:* comerciantes, médicos, dentistas y hasta abogados viajantes.

En los días de feria hay gran animación; para ese acontecimiento, cientos de campesinos aislados abandonan su casucha con toda la familia: viaje de varios días que una vez por año permitirá vender un ternero, una mula, un cuero de tapir o de puma, algunas bolsas de maíz, de arroz o de café, para traer en cambio una pieza de algodón, sal, querosén para la lámpara y algunas balas de fusil.

En lontananza la meseta se extiende cubierta de maleza, con arbustos diseminados aquí y allí. Una reciente erosión (el desmonte comenzó hace medio siglo) la ha limpiado ligeramente, como a discretos golpes de azadilla. Diferencias de nivel de pocos metros circuns-

criben el comienzo de las terrazas y señalan nacientes colinas. No lejos de un curso de agua ancho pero superficial —más bien inundación caprichosa antes que río ya fijado en el lecho— dos o tres avenidas paralelas bordean los cercados lujuriantes alrededor de los ranchos de adobe, cubiertos de tejas, que hacen relumbrar la blancura cremosa de su revoque de cal, más intensa aún por el marco marrón de los postigos y el resplandor púrpura del sol. Desde las primeras moradas, semejantes a mercados cubiertos por sus fachadas agujereadas con grandes ventanas sin vidrios y casi siempre abiertas, empiezan praderas de pasto duro que el ganado roe hasta la raíz. Los organizadores de la feria han aprovisionado forraje: hojas de caña de azúcar o tiernas palmas comprimidas con ramas o lazos de pasto. Los visitantes, en los intervalos, acampan entre esos bloques cúbicos con sus carros de ruedas llenas y de contornos claveteados. Durante el viaje, paredes de cestería nueva y un techado de cueros de buey abarrotado por sogas, proporcionan un abrigo, completado aquí con un cobertizo de palmas o una carpa de algodón blanco que prolonga la parte posterior del carro. El arroz, los porotos negros y la carne desecada se cocinan al aire libre; los niños desnudos corren entre las patas de los bueyes que mascan las cañas, cuyos tallos flexibles cuelgan fuera de sus bocas como si fueran verdes chorros de agua.

Algunos días después todo el mundo parte; los viajeros se reabsorben en la maleza; el *pouso* duerme bajo el sol; durante un año la vida campesina se reducirá a la animación semanal de las *villas do Domingo,* cerradas durante toda la semana: los jinetes se encuentran allí el domingo, en un cruce de caminos donde se ha instalado un despacho de bebidas y algunas chozas.

CAPITULO 13

ZONA PIONERA

El interior del Brasil reproduce hasta el infinito escenas de este tipo cuando uno se aleja de la costa hacia el norte o hacia el oeste, allí donde el matorral se alarga hasta los pantanos del Paraguay o el corredor selvático de los tributarios del Amazonas. Raramente se ven aldeas; los espacios que las separan cada vez se hacen más grandes: unas veces son despejados, y entonces es el *campo limpo,* la sabana «limpia»; otras, zarceños, y se los llama *campo sujo,* sabana «sucia», o también *cerrado y caatinga,* que son dos especies de bosque.

Hacia el sur, en la dirección del Estado de Paraná, el progresivo alejamiento del trópico, la elevación de las tierras y el origen volcánico del subsuelo son en diferentes grados la causa de otros paisajes y de otras formas de vida. Allí se encuentran juntos los restos de poblaciones indígenas próximas aún a los centros civilizados y las formas más modernas de la colonización interior. Hacia esta zona del Paraná norte dirigí yo mis primeras excursiones.

No se necesitaban más de 24 horas de viaje para alcanzar, más allá de la frontera del Estado de Sâo Paulo marcada por el río Paraná, la gran selva templada y húmeda de coniferas que durante tanto tiempo había opuesto su masa a la penetración de los plantadores; hasta 1930 más o menos había permanecido prácticamente virgen; a excepción de las bandas indígenas que aún erraban por allí y de algunos pioneros aislados, en general campesinos pobres que cultivaban el maíz en pequeños desmontes, nadie la había hollado aún.

Cuando llegué al Brasil, la región se iba abriendo, principalmente por influjo de una empresa británica que había obtenido del gobierno la cesión inicial de un millón y medio de hectáreas con el compromiso de construir allí caminos y ferrocarriles. Los ingleses se proponían revender el territorio por lotes a inmigrantes de Europa central y oriental especialmente, y conservar la propiedad del ferrocarril, cuyo tránsito aseguraría la producción agrícola. En 1935 la experiencia

estaba en camino: la vía progresaba regularmente a través de la selva —50 kilómetros a principios del año 1930, 125 hacia el final, 200 en 1932, 250 en 1936. Cada 15 kilómetros se emplazaba una estación, margen de un desmonte de un kilómetro cuadrado destinado a transformarse en ciudad. Cada una de ellas poblaba con el tiempo, de tal manera que haciendo el recorrido se atravesaba sucesivamente: Londrina, la decana, que ya tenía 3000 habitantes a la cabeza de la línea; después Nova-Dantzig, con 90; Rolandia, con 60, y la recién nacida, Arapongas, que en 1935 tenía una casa y un único habitante, un francés ya maduro que especulaba en el desierto, calzado con borceguíes militares de la guerra de 1914-1918 y cubierto con un canotié. Pierre Monbeig, gran especialista de esta línea pionera, me dice que Arapongas contaba en 1950 con 10 000 habitantes.

Cuando se recorría la comarca a caballo o en camión, tomando las rutas recién trazadas que seguían las crestas como las vías romanas en Galia, era imposible darse cuenta de que el país vivía: los lotes alargados se apoyaban de un lado sobre la carretera, del otro sobre el arroyo que corría al fondo de cada valle, pero el asentamiento había comenzado abajo, cerca del agua; la *derrubada,* el desmonte, subía lentamente la pendiente de tal modo que la carretera misma, símbolo de la civilización, permanecía envainada en el espeso manto forestal que por meses o años seguiría aún cubriendo la cima de las colinas. Al fondo de los valles, por el contrario, las primeras cosechas, siempre fabulosas en esa *terra roxa,* tierra violeta y virgen, salían de entre los troncos de los grandes árboles yacentes y de las cepas. Las lluvias del invierno se encargarían de descomponerlas en humus fértil que, casi en seguida, ellas arrastrarían a lo largo de las pendientes junto con el que alimentaba la selva desaparecida cuyas raíces ya no estarían para retenerlo. ¿Veremos dentro de 10, 20 o 30 años a esta tierra de Canaán tomar el aspecto de un paisaje árido y devastado?

Por el momento los inmigrantes estaban todos viviendo las duras alegrías de la abundancia; familias pomeranias o ucranias que aún no habían tenido tiempo para construirse una casa compartían con sus bestias un abrigo de tablones a orillas del arroyo, y celebraban esa gleba milagrosa cuyo ardor habían tenido que vencer, como a un caballo salvaje, para que el maíz y el algodón fructificaran en vez de perderse en vegetación exuberante. Un agricultor alemán lloraba de alegría mientras nos mostraba el bosque de limoneros que había nacido de unas pocas semillas. Esos hombres del norte estaban confundidos por la fertilidad pero quizá más aún por la rareza de esos cultivos, que sólo conocían a través de los cuentos de hadas. Como la región está en el límite de la zona tropical y la templada, pocos metros de desnivel corresponden a diferencias climáticas sensibles: era muy fácil hacer crecer unas junto a otras las plantas propias del país natal y las de América, de tal manera que, encantados con esas

diversiones agrícolas, superponían, por ejemplo, el trigo y la caña de azúcar, el lino y el café...

Las nuevas ciudades eran completamente nórdicas; la inmigración reciente se unía allí con la antigua: alemana, polaca, rusa; la italiana era menos numerosa, y apenas cien años antes se había agrupado en el sur del Estado, alrededor de Curitiba. Casas de tablas o de troncos de árboles escuadrados evocaban la Europa central y oriental. Largas carretas de cuatro ruedas radiadas, con caballos uncidos, reemplazaban los carros de bueyes ibéricos. Y allí también, el bosquejo de un porvenir que tomaba forma con ritmo acelerado apasionaba más que esas supervivencias imprevistas. Un espacio informe adquiría día tras día una estructura urbana; se iba diferenciando como el embrión que se segmenta en células, las cuales se van especializando en grupos, cada uno de ellos denotado por su función. Londrina ya era una ciudad organizada, con su calle principal, su centro mercantil, su barrio de artesanos y su zona residencial. Pero ¿qué misteriosos creadores trabajaban en esos terrenos baldíos que eran Rolandia y, sobre todo, Arapongas, prestos para empujar a un cierto tipo de habitantes en un sentido, a otro en otro, sujetando cada zona a una función e imponiéndole una vocación particular? En esos cuadriláteros vaciados arbitrariamente en el corazón de la selva, las calles en ángulo recto son, al principio, todas semejantes, trazados geométricos desprovistos de cualidad propia. Sin embargo, los unos son centrales, los otros periféricos, unos paralelos y otros perpendiculares al ferrocarril o a la carretera; así, los primeros están en la dirección del tránsito, los segundos lo cortan y lo detienen. El comercio y los negocios elegirán los primeros, necesariamente frecuentados por los parroquianos; y, por la razón inversa, las moradas privadas y ciertos servicios públicos preferirán los segundos, hacia donde, en efecto, serán empujados. Por su combinación, esas dos oposiciones entre central y periférico por una parte, y paralelo y perpendicular por otra, determinan cuatro modos distintos de vida urbana que conformarán a los futuros habitantes, favoreciendo a los unos, descorazonando a los otros, generando éxitos o fracasos. Y eso no es todo: los habitantes pertenecen a dos tipos: los gregarios, para quienes una zona será tanto más atractiva cuanto más avanzada esté allí la implantación urbana, y los solitarios, ansiosos de libertad; y se entablará un nuevo contrapunto que complicará al primero.

Finalmente habrá que tener en cuenta misteriosos factores actuantes en tantas ciudades, que desplazándolas hacia el oeste condenan sus barrios orientales a la miseria y a la decadencia. Simple expresión quizá de ese ritmo cósmico que, desde sus orígenes, ha penetrado a la humanidad con la creencia inconsciente de que el sentido del movimiento solar es positivo y su opuesto negativo; que el uno traduce el orden, el otro el desorden. Hace mucho tiempo ya que no adoramos al Sol y que hemos dejado de asociar los puntos cardinales con cua-

lidades mágicas: colores y virtudes. Pero por más rebelde que haya llegado a ser nuestra mente euclidiana a la concepción cualitativa del espacio, no podemos evitar que los grandes fenómenos astronómicos y hasta meteorológicos afecten las comarcas con un imperceptible pero indeleble coeficiente, ni que para todos los hombres la dirección este-oeste sea la de la realización, y para el habitante de las regiones templadas del hemisferio austral el norte sea la sede del frío y de la noche, y el sur, la del calor y de la luz. Nada de todo esto se trasluce en la conducta razonable de los individuos. Pero la vida urbana presenta una extraña contraposición. Aunque por la excepcional concentración humana que realiza en un espacio pequeño y por la duración de su ciclo represente la forma más compleja y más refinada de la civilización, precipita en su crisol actitudes inconscientes, todas ellas infinitesimales pero, en razón del número de individuos que las manifiestan con la misma cualidad y de la misma manera, pueden engendrar grandes efectos. El crecimiento de las ciudades de este a oeste y la polarización del lujo y de la miseria de acuerdo con este eje es uno de ellos, incomprensible si no se reconoce ese privilegio o esa esclavitud de las ciudades que, como un microscopio y gracias al poder de aumento que las caracteriza, hacen surgir en la lámina de la conciencia colectiva el hormigueo microbiano de nuestras ancestrales y siempre vivientes supersticiones.

Pero ¿se trata en verdad de supersticiones? En tales predilecciones veo más bien la huella de una sabiduría que los pueblos salvajes han practicado espontáneamente y contra la cual la rebelión moderna es la verdadera insensata. A menudo supieron conseguir su armonía mental con menor esfuerzo. ¡Cuánto desgaste, cuántas inútiles molestias nos evitaríamos si aceptáramos reconocer las condiciones reales de nuestra experiencia humana y el hecho de que no depende de nosotros liberarnos integralmente de sus marcos y de su ritmo! El espacio posee sus valores propios, así como los sonidos y los perfumes tienen un color y los sentimientos un peso. Esta búsqueda de las correspondencias no es un juego de poetas o una farsa (como se han atrevido a decirlo a propósito del soneto de las vocales, ejemplo clásico para el lingüista que conoce el fundamento, no del color de los fonemas, variable según los individuos, sino de la relación que los une y que involucra una gama limitada de posibilidades), sino que presenta al sabio el terreno más nuevo de todos, cuya exploración puede procurarle aún ricos descubrimientos. Si los peces distinguen los colores en claros y oscuros, lo mismo que el esteta, y si las abejas clasifican las intensidades luminosas en términos de pesantez —para ellas la oscuridad es pesada y la claridad liviana— la obra del pintor, del poeta y del músico, los mitos y los símbolos del salvaje, deben aparecérsenos, si no como forma superior de conocimiento, por lo menos como la más fundamental, la única verdaderamente común. El pensamiento científico constituye tan sólo su punta acerada: más

penetrante porque se aguza en la piedra de los hechos, pero al precio de una pérdida de sustancia; su eficacia depende de su poder de penetrar con la suficiente profundidad para que el cuerpo íntegro del instrumento siga completamente a la cabeza.

El sociólogo puede ayudar en esta elaboración de un humanismo integral y concreto. Las grandes manifestaciones de la vida social tienen en común con la obra de arte el hecho de nacer al nivel de la vida inconsciente; porque si bien en el primer caso son colectivas y en el segundo individuales, la diferencia es secundaria, y hasta aparente, pues las unas son producidas *por* el público y las otras *para* el público, y ese público proporciona a ambas su común denominador y determina las condiciones de su creación.

Por lo tanto, y no sólo metafóricamente, tenemos el derecho de comparar, como tan a menudo se ha hecho, una ciudad con una sinfonía o con un poema: son objetos de la misma naturaleza. Quizá más preciosa aún, la ciudad se sitúa en la confluencia de la naturaleza y del artificio. Congregación de animales que encierran su historia biológica en sus límites y que al mismo tiempo la modelan con todas sus intenciones de seres pensantes, la ciudad, por su génesis y por su forma, depende simultáneamente de la procreación biológica, de la evolución orgánica y de la creación estética. Es a la vez objeto de naturaleza y sujeto de cultura; es individuo y grupo, es vivida e imaginada: la cosa humana por excelencia.

En esas ciudades de síntesis del Brasil meridional, la voluntad secreta y testaruda que se revela en el emplazamiento de las casas, en la especialización de las arterias, en el estilo naciente de los barrios, parecía tanto más significativa cuanto que, contrariándolo, prolongaba el capricho que había dado origen a la empresa. Londrina, Nova-Dantzig, Rolandia y Arapongas —nacidas de la decisión de un equipo de ingenieros y financieros— volvían suavemente a la concreta diversidad de un orden verdadero, como un siglo antes lo ' había hecho Curitiba, y como quizás hoy lo hace Goiánia.

Curitiba, capital del Estado de Paraná, apareció en el mapa el día en que el gobierno decidió hacer una ciudad: la tierra que se adquirió a un propietario fue cedida en lotes lo suficientemente baratos como para crear una afluencia de población. El mismo sistema se aplicó más tarde para dotar de una capital —Belo Horizonte— al Estado de Minas. Con Goiánia se arriesgaron aún más, pues el primer objetivo había sido el de fabricar la capital federal del Brasil a partir de la nada.

Aproximadamente a un tercio de la distancia que separa, a vuelo de pájaro, la costa meridional del curso del Amazonas, se extienden vastas mesetas olvidadas por el hombre desde hace dos siglos. En la época de las caravanas y de la navegación fluvial podían atravesarse en unas semanas para remontarse desde las minas hacia el norte; así se llegaba a la ribera del Araguaia, y por él se bajaba en barca hasta

Belem. Único testigo de esta antigua vida provinciana, la pequeña capital del Estado de Goiás, que le dio su nombre, dormía a 1000 kilómetros del litoral, del que se encontraba prácticamente incomunicada. En un paraje rozagante, dominado por la silueta caprichosa de los morros empenachados de palmas, calles de casas bajas descendían por las cuchillas, entre los jardines y las plazas donde los caballos transitaban ante las iglesias de ventanas adornadas, mitad hórreos, mitad casas con campanarios. Columnatas, estucos, frontones recién castigados por la brocha con un baño espumoso como clara de huevo y teñido de crema, de ocre, de azul o de rosa, evocaban el estilo barroco de las pastorales ibéricas. Un río se deslizaba entre malecones musgosos, a veces hundidos bajo el peso de las lianas, de los bananeros y de las palmeras que habían invadido las residencias abandonadas; éstas no parecían marcadas con el signo de la decrepitud; esa vegetación suntuosa agregaba una dignidad callada a sus fachadas deterioradas.

No sé si hay que deplorar o regocijarse con lo absurdo: la administración había decidido olvidar Goiás, su campiña, sus cuestas y su gracia pasada de moda. Todo ello era demasiado pequeño, demasiado viejo. Se necesitaba una tabla rasa para fundar la gigantesca empresa con la que soñaban. Se la encontró a 100 kilómetros hacia el este, en la forma de una meseta abierta sólo por pasto duro y zarzales espinosos, como azotada por una plaga que hubiera destruido toda fauna y toda vegetación. Ningún ferrocarril, ninguna carretera conducía a ella, sino tan sólo caminos adecuados para los carros. Se trazó en el mapa un cuadrado simbólico de 100 kilómetros de lado, correspondiente a ese territorio, sede del distrito federal, en cuyo centro se levantaría la futura capital. Como no había allí ningún accidente natural que importunara a los arquitectos, éstos pudieron trabajar en el lugar como si lo hubieran hecho sobre planos. El trazado de la ciudad se dibujó en el suelo; se delimitó el contorno y dentro de él se marcaron las diferentes zonas: residencial, administrativa, comercial, industrial y la reservada a las distracciones; éstas son siempre importantes en una ciudad pionera: hacia 1925, Marilia, que nació de una empresa semejante, sobre 600 casas construidas contaba con casi 100 prostíbulos, en su mayoría consagrados a esas *francesinhas* que con las monjas constituían los dos flancos combatientes de nuestra influencia en el extranjero; el Quay d'Orsay lo sabía muy bien y todavía en 1939 dedicaba una fracción sustancial de sus fondos secretos a la difusión de las revistas «ligeras». Algunos de mis colegas no me desmentirán si hago recordar que la fundación de la Universidad de Rio Grande do Sul, el Estado más meridional del Brasil, y la preeminencia que allí se dio a los maestros franceses, tuvieron por origen el gusto por nuestra literatura y nuestra libertad que una señorita de virtud ligera inculcó a un futuro dictador, en París, durante su juventud.

De la noche a la mañana los diarios se llenaron de carteles que ocupaban páginas enteras. Se anunciaba la fundación de la ciudad de Goiánia; en torno de un plano detallado, tal como si la ciudad hubiera sido centenaria, se enumeraban las ventajas que se prometían a los habitantes: vialidad, ferrocarril, derivación de aguas, cloacas y cinematógrafos. Si no me equivoco, al principio, en 1935-1936 hasta hubo un período en que la tierra era ofrecida en primer lugar a los adquisidores que pagaban las costas. Pues los abogados y los especuladores eran los primeros ocupantes.

Visité Goiánia en 1937. Una llanura sin fin con algo de terreno baldío y de campo de batalla, erizada de postes eléctricos y de estacas de agrimensura, que dejaba ver unas cien casas nuevas dispersas en todas direcciones. La más importante era el hotel, paralelepípedo de cemento que, en medio de semejante llanura, parecía un aeropuerto o un fortín. De buen grado se le hubiera podido aplicar la expresión «baluarte de la civilización» en un sentido no figurado sino directo, que así empleado tomaba un valor singularmente irónico, pues nada podía ser tan bárbaro, tan inhumano, como esa empresa en el desierto. Esa construcción sin gracia era lo contrario de Goiás; ninguna historia, ninguna duración, ninguna costumbre había saturado su vacío o suavizado su dureza; uno se sentía allí como en una estación o en un hospital, siempre pasajero, jamás residente. Sólo el temor a un cataclismo podía justificar esta casamata. En efecto, se había producido uno y su amenaza se veía prolongada en el silencio y la inmovilidad que reinaba. Cadmo, el civilizador, había sembrado los dientes del dragón. Sobre una tierra desollada y quemada por el aliento del monstruo se esperaba que los hombres avanzaran.

CAPITULO 14 LA ALFOMBRA VOLADORA

El recuerdo del gran hotel de Goiánia se une a otros en mi memoria que testimonian —en los dos polos del lujo y la miseria— lo absurdo de las relaciones que el hombre acepta entablar con el mundo, o más bien, que de manera creciente le son impuestas. Me encontré de nuevo con el hotel de Goiánia pero en una escala desproporcionadamente grande, en otra ciudad no menos arbitraria: en 1950, los cálculos políticos y el desarraigo sistemático de las poblaciones habían hecho que Karachi pasara de 300 000 a 1 200 000 habitantes en el curso de tres años; eso también ocurría en pleno desierto, en la extremidad oriental de esa llaga árida que, desde Egipto hasta la India, despoja de su epidermis viva a una inmensa superficie de nuestro globo.

Karachi, en su origen, fue una aldea de pescadores; la colonización inglesa la hizo pequeño puerto y ciudad mercantil, y en 1947 se vio promovida al rango de capital. En las largas avenidas del antiguo acantonamiento, bordeadas de cuarteles colectivos o individuales (estos últimos, residencias privadas de funcionarios o de oficiales) todos aislados en su encierro de vegetación polvorienta, hordas de refugiados dormían al aire libre y vivían una existencia miserable sobre la calzada cubierta de escupitajos de betel mientras los millonarios parsis construían palacios babilónicos para los hombres de negocios occidentales. Durante meses, desde el alba hasta la noche, procesiones de hombres y mujeres harapientos desfilaban (en los países musulmanes la segregación de las mujeres no es tanto una práctica religiosa como una marca de prestigio burgués; los más pobres no tienen siquiera derecho a un sexo) con canastas de hormigón fresco que volcaban en el encofrado y que, sin pausa, volvían a llenar en las mezcladoras para cumplir un nuevo circuito. Cada sector, apenas terminado, se cedía a la clientela, pues la habitación con pensión costaba diariamente más de lo que una obrera ganaba por mes; así, en nueve meses se amortizaba el precio de construcción de un hotel de lujo. Por lo tanto había que andar con rapidez y los capataces casi ni se preocupaban de que los diferentes bloques encajaran exac-

tamente. Sin duda, nada había cambiado desde que los sátrapas obligaban a los esclavos a verter el barro y apilar los ladrillos para edificar palacios cojos, adornados con frisos a los cuales el desfile de las canasteras, recortándose sobre el cielo en lo alto de los andamios, había podido siempre servir de modelo.

Una clientela de comerciantes, industriales y diplomáticos, alejados de la vida indígena (que en ese desierto era una creación artificial de la colonización) por algunos kilómetros, infranqueables a causa de la insoportable humedad de un monzón siempre abortado, y más aún por el miedo a la disentería —*«Karachi tummy»,* como dicen los ingleses—, languidecía de calor y aburrimiento en esas cubas de cemento al descubierto que les servían de habitación (el proyecto de éstas parecía haber atendido, más que a la economía, a una comodidad cada vez que cambiaba el espécimen humano que se había inmovilizado allí durante algunas semanas o meses). Y mi recuerdo franquea en seguida tres mil kilómetros para yuxtaponer a esta imagen, otra imagen recogida en el templo de la diosa Kali, el más antiguo y venerado santuario de Calcuta. Allí, cerca de un pantanto y en esa atmósfera de milagrería y de despiadada explotación comercial en que se desarrolla la vida religiosa popular de la India, cerca de negocios rebosantes de cromolitografías piadosas y de divinidades de yeso pintado, se levanta la moderna caravanera construida por los empresarios del culto para alojar a los peregrinos: es el *rest-house,* larga nave de cemento dividida en dos cuerpos— uno para los hombres, otro para las mujeres— a lo largo de los cuales hay cornisamientos, también de cemento al desnudo, que están destinados a servir de lechos. Me muestran los canales de desagüe y las tomas de agua; cuando la carga humana se despierta y se la envía a prosternarse para implorar la curación de sus chancros y sus úlceras, de sus supuraciones y sus llagas, se lava todo con surtidores: la tablajería refrescada ya está lista para recibir la nueva mercancía; nunca —salvo en los campos de concentración— se confundió hasta tal punto a seres humanos con carne de carnicería.

Ahora bien, por lo menos éste era un lugar de tránsito. Un poco más lejos, en Narrayanganj, los obreros del yute trabajan en una gigantesca tela de araña: filamentos blanquecinos que penden de los muros y flotan en el aire; al salir de allí se incorporan a los *coolie Unes,* pilas de ladrillos sin luz y sin piso para seis u ocho personas, alineadas en callejas surcadas de cloacas de bóveda abierta que se irrigan tres veces al día para evacuar la inmundicia. Así el progreso social tiende a sustituir los *workers' quarters,* prisiones donde dos o tres obreros comparten celdas de 3 m X 4 m, rodeadas de muros, con policías armados que guardan las puertas; con cocina y comedor comunes: cubas de cemento desnudo que se lavan con manguera, donde cada uno prende su hogar y come acurrucado en tierra, en la oscuridad.

Cuando ocupé mi primer puesto profesoral, en las Landas, me mostraron un día los corrales preparados especialmente para el cebado de los gansos; cada uno de ellos, encerrado en una estrecha jaula, quedaba reducido a la condición de tubo digestivo. Aquí sucedía lo mismo, con la diferencia de que en vez de gansos yo veía hombres y mujeres, y en vez de engordarlos, más bien se preocupaban para que enflaquecieran. Pero, en ambos casos, el criador concedía exclusivamente a sus pensionistas una sola actividad, deseable allá o inevitable aquí: esos alvéolos oscuros y sin aire no se prestaban ni al reposo, ni al ocio, ni al amor. Simples puntos de amarre en la orilla de la cloaca comunal, se originaban en una concepción de la vida humana limitada al solo ejercicio de las funciones de excreción.

¡Pobre Oriente! En la recatada Dacca visité casas burguesas; algunas lujosas semejantes a las tiendas de los anticuarios neoyorquinos de la Tercera Avenida; otras cómodas, adornadas con mesitas de junco, carpetas con flecos y porcelanas, como una estancia de jubilado en Bois-Colombes; otras de antiguo estilo, iguales a nuestras pobres cabanas, con un horno de tierra apisonada a guisa de cocina, al fondo de un patiecillo barroso; departamentos de tres piezas para jóvenes parejas, en inmuebles indiscernibles de esos que los servicios de reconstrucción edifican económicamente en Chátillon-sur-Seine o en Givors, salvo que en Dacca las piezas y el baño, con una simple canilla, eran de cemento al desnudo, y el mobiliario más insignificante que el de una habitación de jovencita. Acurrucado en el suelo hormigonado y alumbrado por una débil lamparilla que pendía del techo por un hilo, ¡oh, *Mil y Una Noches!,* comí allí, con los dedos, una cena llena de suculencias ancestrales: primero el *khichuri,* arroz y lentejillas llamadas *pulse* en inglés, de las que en los mercados se ven bolsas llenas, de variedades multicolores; después el *nimkorma,* guisado de ave; el *chingri cari,* guiso aceitoso y aderezado con camarones gigantes, más otro de huevos duros llamado *dimer tak,* con una salsa de pepinos, *shosha;* finalmente el postre, *-firni,* o sea arroz con leche.

Yo era huésped de un joven profesor; allí estaba su cuñado —que cumplía las funciones de mayordomo—, una sirvienta y un bebé; también estaba la mujer de mi hospedador, que se iba emancipando del *pardah:* silenciosa cierva asustada, a quien su marido, para afirmar su reciente liberación, abrumaba con sarcasmos cuya torpeza me hacía sufrir tanto como a ella; la obligaba a sacar su ropa interior de un armario de colegial para que yo, como etnógrafo, hiciera el inventario. Un poco más y la hubiera desvestido, tan ansioso estaba de dar prendas a este Occidente que desconocía.

Así veía yo prefigurarse ante mis ojos un Asia de ciudades obreras y de H. L. M. que será la de mañana, que renuncia a todo exotismo y que reencuentra, luego de un eclipse de 5000 años, ese estilo de vida taciturna y eficaz que quizás inventó en el tercer milenio

y que se desplazó después por la superficie de la Tierra, inmovilizándose provisionalmente en el Nuevo Mundo en la época contemporánea hasta el punto de que nosotros aún lo identificamos con América, pero que desde 1850 retomó su marcha hacia el oeste, ganando Japón, y encontró hoy su lugar originario después de haber terminado la vuelta al mundo.

En el valle del Indo, erré por esos austeros vestigios de la cultura más antigua de Oriente que los siglos, las arenas, las inundaciones, el salitre y las invasiones arias dejaron subsistir: Mohenjo-Daro, Harappa, nudos endurecidos de ladrillos y de tiestos. ¡Qué desconcertante espectáculo el de esas antiguas barracas![1] Calles trazadas a nivel que se cortan en ángulo recto, barrios obreros de albergues idénticos; talleres industriales para la molienda de las harinas, la fundición y el cincelado de los metales y la fabricación de esas vasijas de arcilla cuyos restos cubren el suelo; galpones municipales que ocupaban (o más bien, diríamos, trasponían en el tiempo y el espacio) varios bloques; baños públicos, canalizaciones y cloacas; barrios residenciales de un confort sólido y desabrido. Nada de monumentos, nada de grandes esculturas, pero a 10 o 20 metros de profundidad, estatuillas ligeras y joyas preciosas, índices de un arte sin misterio y sin fe profunda tendiente a satisfacer la necesidad de ostentación y la sensualidad de los ricos. Este conjunto recuerda al visitante los prestigios y las taras de una gran ciudad moderna; prefigura esas formas más avanzadas de la civilización occidental cuyo modelo ve hoy Europa en los Estados Unidos de América.

Al término de 4000 o 5000 años de historia, uno se complace en imaginar que un ciclo se ha cerrado, que la civilización urbana, industrial, burguesa, inaugurada por las ciudades del Indo, en su inspiración profunda, no era tan diferente de aquella que luego de una larga involución en su crisálida europea alcanzaría la plenitud al otro lado del Atlántico. Cuando aún era joven, el más Viejo Mundo esbozaba ya el rostro del Nuevo.

Así pues, desconfío de los contrastes superficiales y de lo aparentemente pintoresco; tienen calidad de efímeros. Lo que llamamos exotismo traduce una desigualdad de ritmo que es significativa durante el espacio de algunos siglos y oculta provisionalmente un destino que también hubiera podido ser solidario con el que concibieron Alejandro y los reyes griegos de las orillas del Jamna con los imperios escita y parto, con las expediciones navales romanas a las costas del Vietnam y con los flujos cosmopolitas de los emperadores mongoles. Una vez que se atraviesa el Mediterráneo, el avión encara Egipto y la vista se sorprende con esa grave sinfonía del verde oscuro de las palmeras, el verde del agua (que desde ahora uno puede

1. «Corons» en el original: viviendas de emergencia para los obreros, construidas alrededor de una fábrica. *(N. de la t.)*

llamar «nilo» con toda justicia), la arena color crudo y el limo violeta. El plano de las aldeas visto desde el avión sorprende más aún que el paisaje: mal incluidas en su perímetro, presentan un desorden complicado de casas y de callejuelas que dan testimonio del Oriente. ¿No es esto lo opuesto del Nuevo Mundo, tanto del español como del anglosajón, que ya en el siglo xvi afirma como en el xx su predilección por los planos geométricos?

Después de Egipto el vuelo sobre Arabia va acompañado por una serie de variaciones sobre el mismo tema: el desierto. Primero, rocas semejantes a castillos de ladrillos rojos en ruinas, que se elevan por encima del ópalo de las arenas; luego, los motivos complicados en forma de árboles horizontales —o mejor aún de cristales o de algas—. trazados por el paradójico fluir de los *wadi:*[2] en lugar de unir sus aguas las dispersan en finas ramas. Más lejos, la tierra parece como estrujada por algún monstruoso animal que se hubiera agotado en el esfuerzo de exprimirle el jugo a furiosos talonazos.

¡Qué tiernos colores los de esas arenas! Se diría un desierto de carnes: piel de durazno, nácar, pescado crudo. En Alaska, el agua, a pesar de ser bienhechora, refleja un azul despiadadamente duro, en tanto que los inhabitables macizos rocallosos se funden en matices tornasolados.

Hacia el final de la tarde la arena se borra progresivamente en la bruma: esa arena celeste que se une a la tierra contra el azul verdoso límpido del cielo. El desierto pierde inflexiones y accidentes. Se confunde con la tarde, inmensa masa rosa uniforme apenas más espesa que el cielo. El desierto se hizo desierto en relación a sí mismo. Poco a poco la bruma se extiende; ya no hay más que noche.

Después de la escala de Karachi, el día se levanta sobre el desierto del Thar, lunar, incomprensible; aparecen pequeños grupos de tierra cultivada, aún separados por grandes extensiones desérticas. Con el día los cultivos se sueldan y presentan una superficie continua rosada y verde, como los colores exquisitos y marchitos de una tapicería muy antigua desgastada por un largo uso y zurcida sin descanso. Es la India.

Las parcelas son irregulares pero nunca desordenadas en su forma o su color. De cualquier manera que se las agrupe componen un conjunto equilibrado, como si hubieran meditado mucho su trazado antes de realizarlo; algo así como el ensueño geográfico de un Klee. Todo eso tiene una rareza, una preciosidad extrema y arbitraria aun a pesar de recurrir a un tema trinitario que asocia la aldea, los campos reticulados y el bosquecillo alrededor de un pantano.

La escala de Delhi presenta, a ras del suelo, la breve idea de una

2. Palabra árabe que significa «curso de agua» y que designa en especial los cursos temporarios del Sahara. *(N. de la t.)*

India novelesca, con sus templos en ruinas entre la maleza de un verde violento. Luego, las inundaciones. El agua se ve tan estancada, tan fangosa, tan densa, que más bien parece un aceite sobrenadando aguas que harían las veces de suelo. Volamos sobre Bihar, con sus colinas rocosas y sus selvas; luego comienza el delta: la tierra está cultivada hasta la última pulgada y cada campo parece una joya de oro verde relampagueante y pálido bajo el agua que lo impregna, rodeado por el perfecto reborde sombrío de sus setos. No hay ángulos arriscados, todos los límites son redondeados y sin embargo se ajustan unos con otros como las células de un tejido vivo. Más cerca de Calcuta, los caseríos se multiplican: chozas apiladas como huevos de hormiga en alvéolos de hierba cuyo intenso color resalta aún más por las tejas rojo oscuro de algunos techos. Cuando aterrizamos descubrimos que llueve a cántaros.

Después de Calcuta atravesamos el delta del Brahmaputra, río prodigioso, masa tan tortuosa que parece un animal. En derredor, hasta que la vista se pierde, la campiña se halla obliterada por el agua, salvo los campos de yute que desde el avión forman otros tantos cuadrados, de musgo cuyo verde parece haber exacerbado su frescura. Las aldeas rodeadas de agua emergen como ramos de flores. A su alrededor bullen algunas embarcaciones.

Ubicada entre esa arena sin hombres y esa humanidad sin suelo ¡qué rostro tan equívoco ofrece esta India, tierra de los hombres! La idea que de ella me hago durante las ocho horas que dura la travesía de Karachi a Calcuta, la desprende definitivamente del Nuevo Mundo. No es ni el riguroso embaldosado del *Middle West o* del Canadá, compuesto por unidades idénticas que sobre uno de los bordes, siempre en el mismo lugar, presentan los montones de granos correspondientes a cada granja, ni menos aún el profundo terciopelo de la selva tropical sobre la cual las regiones pioneras apenas comienzan a hacer mella a fuerza de audaces incisiones. El espectáculo de esta selva dividida en ínfimas parcelas y cultivada hasta el último arapende inspira a Europa, al principio, un sentimiento de familiaridad: esos tonos mezclados, esos contornos desiguales de los campos y de los arrozales que se repiten sin cesar en trazados diferentes, esos bordes indistintos y como remendados..., sin duda es la misma tapicería; sin embargo, cuando la comparamos con las formas y los colores mejor delimitados de la campiña europea, nos parece mirarla del revés.

Simple imagen, pero que traduce bastante bien la posición respectiva de Europa y de Asia con relación a su civilización común (y también de ésta con relación a su retoño americano). Al menos desde el punto de vista de los aspectos materiales, la una parece ser el revés de la otra; ésta siempre ganadora, aquélla siempre perdedora, como si en el ejercicio de una empresa común una hubiera avenado todas las ventajas, dejando a la otra las miserias por toda

cosecha. En un caso (pero ¿por cuánto tiempo aún?) una expansión demográfica regular ha permitido el progreso agrícola e industrial, pues los recursos aumentaban con más rapidez que los consumidores. En el otro, la misma revolución, después del siglo xviii, llevó a un descenso constante de las deducciones individuales sobre una masa de bienes que permaneció relativamente estacionaria. Europa, India, América del Norte y América del Sur ¿no agotan las combinaciones posibles entre el marco geográfico y el poblamiento? A la América amazónica, región de trópicos pobres pero sin hombres (esto compensa parcialmente aquello) se opone el Asia del Sur, también tropical y pobre pero superpoblada (esto agrava aquello), de la misma manera que, en la categoría de los países templados, América del Norte, con sus amplios recursos y su población relativamente restringida, corresponde a una Europa de recursos relativamente restringidos pero con una cifra de población elevada. De cualquier manera que se dispongan estas evidencias, Asia del Sur sigue siendo el continente sacrificado.

CAPITULO 15

MUCHEDUMBRES

Ya se trate de las ciudades momificadas del Viejo Mundo o de los conglomerados fetales del Nuevo, estamos acostumbrados a asociar con la vida urbana nuestros valores más altos tanto en el plano material como en el espiritual. En las grandes ciudades de la India, sin embargo, aquello de lo cual nosotros tenemos vergüenza como de una tara, aquello que consideramos como una lepra, es el hecho urbano llevado a su máxima expresión: la aglomeración de individuos cuya razón es la de aglomerarse por millones, cualesquiera que sean las condiciones reales. Basura, desorden, promiscuidad, rozamientos; ruinas, barracones, barro, inmundicia; humores, excrementos, orina, pus, secreciones, rezumaderos: todo eso contra lo cual la vida urbana nos parece ser la defensa organizada, todo eso que nosotros odiamos, todo eso de lo que nos protegemos a tan alto precio, todos esos subproductos de la cohabitación, aquí no alcanzan jamás un límite. Más bien forman el medio natural que la ciudad necesita para prosperar. La calle, sendero o callejón, proporciona a cada individuo un hogar donde se sienta, duerme y junta esa basura viscosa que es su comida. Lejos de repugnarle, adquiere una especie de *status* doméstico por el solo hecho de haber sido exudada, excretada, pateada y manoseada por tanta gente.

Cada vez que salgo de mi hotel en Calcuta, bloqueado por las vacas y con ventanas que sirven de aseladero a las aves de rapiña, me transformo en el centro de un ballet que resultaría cómico si no inspirara tanta piedad. Se pueden distinguir en él varias entradas, cada una de ellas afianzada por un gran papel:

el lustrabotas, que se echa a mis pies;

el muchachito gangoso que se precipita: *«¡One anna, apa, one anna!»;*

el inválido, casi desnudo para que sus muñones puedan verse mejor;

el proxeneta: *British girl, very nice...;*

el vendedor de clarinetes;

el repartidor de New-Market, que suplica que compre todo, no porque esté directamente interesado sino porque si me sigue los annas que ganará le permitirán comer. Describe el catálogo con la misma concupiscencia que manifestaría si todos esos bienes le estuvieran destinados: *Suit cases? Shirts? Hose?...*

En fin, toda la compañía de hombrecitos: «enganchadores» de *rickshaws,* de *gharris,* de taxis. En la acera, a una distancia de tres metros, se tienen todos los que se deseen. Pero, ¿quién sabe? Yo puedo ser un personaje tan importante que ni siquiera me digne tenerlos en cuenta... Sin contar la cohorte de vendedores, tenderos, traperos, a quienes nuestro paso anuncia el Paraíso: quizá les compremos algo.

¡Cuidado!, reírse o irritarse equivaldría a un sacrilegio. Esos gestos grotescos, esas muecas..., vano sería censurarlos y criminal ridiculizarlos en lugar de ver en ellos los síntomas clínicos de una agonía. Una sola obsesión, el hambre, inspira esas conductas de desesperación, la misma que echa a las gentes de los campos y hace que Calcuta haya pasado en pocos años de 2 a 5 millones de habitantes; hacina a los fugitivos en el callejón sin salida de las estaciones, donde se los ve desde los trenes, por la noche, dormidos sobre los andenes y envueltos en la tela de algodón blanco que hoy es su vestido y mañana será su sudario; confiere su intensidad trágica a la mirada del mendigo que se cruza con la nuestra a través de los barrotes metálicos del compartimiento de primera que, como el soldado armado que se agacha sobre el estribo, nos protege de esa reivindicación muda de uno solo de ellos, que podría fácilmente transformarse en aullante motín si la compasión del viajero, más fuerte que la prudencia, mantuviera a esos condenados en la esperanza de una limosna.

El europeo que vive en América tropical se plantea problemas. Observa las relaciones originales entre el hombre y el medio geográfico, y las modalidades mismas de la vida humana le ofrecen sin cesar motivos de reflexión. Pero las relaciones de persona a persona no adoptan nueva forma, son del mismo orden de las que él siempre conoció. En el Asia meridional, por el contrario, cree hallarse más aquí o más allá de lo que el hombre tiene derecho a exigir del mundo y del hombre.

La vida cotidiana parece ser un permanente repudio de la noción de relaciones humanas. Allí todo lo ofrecen, a todo se comprometen, pregonan toda clase de competencias cuando en realidad nada saben. Así, de pronto, uno se ve obligado a negar al otro la calidad humana, que reside en la buena fe, en el sentido de compromiso y en la capacidad de obligarse. Los *rickshaw boys* ofrecen llevarnos a cualquier parte aunque ignoren el itinerario más que nosotros. Así pues ¿cómo no impacientarse y, a pesar de los escrúpulos que despierta el subir

a su vehículo para dejarse arrastrar, no tratarlos como a animales, ya que sus desatinos obligan a considerarlos como tales?

La mendicidad general desconcierta aún más. Ya no nos animamos a cruzar una mirada abiertamente por la pura satisfacción de tomar contacto con otro hombre: la menor detención será interpretada como una debilidad, un botín ganado por la imploración. El tono del mendigo que llama: «sa-HIB» es asombrosamente semejante al que nosotros empleamos para amonestar a un niño: «¡a VER!», amplificando la voz y bajando el tono en la última sílaba, como si dijera: «Pero es evidente, asombrosamente claro, ¿no estoy yo aquí, mendigándote, adquiriendo sobre ti un crédito por este solo hecho? Entonces, ¿qué piensas? ¿dónde tienes la cabeza?» La aceptación de una situación de hecho es tan completa que consigue hacer desaparecer el elemento de súplica. No hay más que la comprobación de un estado objetivo, de una relación natural entre el otro y yo, de la cual la limosna debería desprenderse con la misma necesidad que une las causas y los efectos en el mundo físico.

También aquí el otro nos obliga a negarle la humanidad que tanto querríamos reconocerle. Todas las situaciones iniciales que definen las relaciones entre personas están falseadas, las reglas del juego social, burladas; no hay manera de comenzar; porque aunque uno quisiera tratar a esos desgraciados como a iguales, ellos protestarían contra la injusticia; no quieren ser iguales; suplican y conjuran que uno los aplasta con su soberbia pues precisamente de la dilatación de la distancia esperan ellos alguna migaja (los ingleses dicen con acierto: *bribery)* tanto más sustanciosa cuanto más distendida se halle nuestra relación; cuanto más alto me ubiquen, tanto más podrán esperar que esa nada que me piden se convierta en algo. No reivindican un derecho a la vida; el solo hecho de sobrevivir les parece una limosna inmerecida, apenas justificada por el homenaje que rinden a los poderosos.

Por lo tanto, ni sueñan con presentarse como iguales. Esa presión incesante, esa ingeniosidad siempre alerta para engañar, para «agarrarlo» a uno, para obtener algo por medio de astucias, mentiras o robo, es insoportable en seres humanos. Y sin embargo ¿cómo puede uno endurecerse? Porque todas esas conductas —y aquí *nuestra comprensión queda atacada*— son diversas modalidades del ruego, Y justamente porque la actitud fundamental que se nos manifiesta es la del ruego, hasta cuando se nos roba, la situación resulta tan acabadamente, tan completamente insoportable: por más que me avergüence no puedo evitar confundir a los refugiados —a quienes desde las ventanas de mi palacio oigo gemir y llorar todo el día a la puerta del Primer Ministro, en vez de verlos amotinados, echándonos de nuestras estancias que podrían alojar varias familias— con esos cuervos negros con gorguera gris que graznan sin cesar en los árboles de Karachi.

Al principio, esta alteración de las relaciones humanas resulta incomprensible al espíritu europeo. Concebimos las oposiciones entre las clases en forma de lucha o de tensión, como si la situación inicial —o ideal— correspondiera a la resolución de esos antagonismos. Pero aquí el término «tensión» no tiene sentido. Nada hay de tenso; hace mucho tiempo que todo lo que podía estar tendido se ha roto. La rotura está al comienzo y esa falta de una «hermosa época» a la cual referirse para encontrar sus rastros o soñar con su retorno nos deja frente a una sola convicción: todas esas gentes con quienes nos cruzamos en la calle van en camino de perderse. ¿Bastará con privarse de algo para detenerlos en la pendiente?

Y si se quiere pensar en términos de tensión el cuadro al que se llega no es menos sombrío. Pues entonces habrá que decir que todo está tan tenso que ya no existe equilibrio posible: en los términos del sistema, y a menos que se empiece por destruirlo, la situación ha llegado a ser irreversible. De golpe nos encontramos en desequilibrio frente a mendicantes que hay que rechazar, no porque se los desprecie, sino porque nos envilecen con su veneración; nos desean más majestuosos, más poderosos aún, con la extravagante convicción de que cada ínfima mejoría de su suerte sólo puede provenir de una mejoría cien veces multiplicada de la nuestra. ¡Cómo se esclarecen las fuentes de la llamada crueldad asiática! Esas hogueras, esas ejecuciones y esos suplicios, esos instrumentos quirúrgicos concebidos para infligir incurables heridas, ¿no resultan de un juego atroz, aderezo de esas relaciones abyectas en las que los humildes nos transforman en cosa para cosificarse ellos, y recíprocamente? La distancia entre el exceso de lujo y el exceso de miseria hace trizas la dimensión humana. Sólo queda una sociedad donde aquellos que no son capaces de riada sobreviven esperándolo todo (¡qué sueño tan oriental el de los genios de *Las Mil y Una Noches!)* y aquellos que lo exigen todo no ofrecen nada.

En tales condiciones no sorprende que relaciones humanas inconmensurables con aquellas que nos gusta pensar (demasiado a menudo ilusoriamente) como definitorias de la civilización occidental, nos aparezcan alternativamente inhumanas y subhumanas, como las que observamos al nivel de la actividad infantil. En ciertos aspectos al menos ese pueblo trágico nos parece, en efecto, infantil, comenzando por la simpatía de sus miradas y de sus sonrisas, siguiendo por la indiferencia que manifiestan con relación a los modales y al lugar, palpable entre toda esa gente que se sienta o se acuesta en cualquier situación; el gusto por la baratija y el oropel, las conductas ingenuas y obsequiosas de hombres que se pasean de la mano, orinan acurrucados en público y succionan el humo azucarado de sus *chilam;* el prestigio mágico de los testimonios y de los certificados y esa creencia común de que todo es posible, que en los cocheros, por ejemplo (y en general en todos aquellos cuyos servicios se contratan) se traduce

por pretensiones desmesuradas que satisfacen rápidamente con poca cosa. «¿De qué tienen que quejarse?», hizo preguntar una vez a su intérprete el gobernador de Bengala oriental a los indígenas de las colinas de Chittagong, acabados por la enfermedad, la subalimentación, la pobreza y ladinamente perseguidos por los musulmanes. Reflexionaron largo rato y luego respondieron: «Del frío...»

Todo europeo en la India se ve, quiéralo o no, rodeado de un respetable número de servidores, hombres para todo trabajo, que se llaman *bearers.* ¿Qué es lo que explica su deseo de servir? ¿El sistema de castas, la desigualdad social tradicional o las exigencias de los colonizadores? No lo sé, pero la obsequiosidad de que hacen gala consigue que la atmósfera se haga muy pronto irrespirable. Serían capaces de postrarse en tierra para que uno no apoyara el pie sobre el piso; ofrecen diez baños por día: cuando uno se suena la nariz, cuando come una fruta, cuando se ensucia el dedo... A cada instante rondan implorando una orden. Hay algo de erótico en esta angustia de sumisión. Y si nuestra conducta no responde *a* sus expectativas, si uno no actúa a la manera de sus antiguos amos británicos, su universo se desmorona: ¿no desea budín? ¿se baña después de la cena en lugar de hacerlo antes? Ya no hay más Dios... La confusión se pinta en sus rostros; retrocedo precipitadamente, renuncio a mis hábitos o a las ocasiones más extraordinarias. Comeré una pera dura como una piedra, un *custard*[1] gelatinoso, ya que debo pagar, con el sacrificio de un ananá, la salvación moral de un ser humano.

Durante algunos días me alojé en el *Circuit House* de Chittagong, palacio de madera al estilo de los chalets suizos, donde ocupaba una habitación de 9 por 5 metros y 6 de altura. No había menos de doce conmutadores: araña, pilones murales, iluminación indirecta, baño, *dressing-room,* espejo, ventiladores, etc... ¿No era éste el país de las luces *de Bengala?* Con este desenfreno eléctrico, quizás algún maharaja se reservó la delicia de un juego de artificio íntimo y cotidiano.

Un día, en la ciudad baja, detuve el automóvil puesto a mi disposición por el jefe del distrito, delante de una tienda de buena apariencia donde me dispuse a entrar: *Royal Huir Dresser, High class cutting,* etc. El chófer me miró horrorizado: *How can you sit there!* En efecto, ¿qué ocurriría con su propio prestigio frente a los suyos si el *Master* se degradaba, y al mismo tiempo lo degradaba, sentándose junto a los de su raza...? Desalentado, dejo a él mismo el cuidado de organizar el ritual del corte de pelo para un ser de esencia superior. Resultado: una hora de espera en el automóvil hasta que el peluquero hubo terminado con sus clientes y reunido su material; retorno juntos al *Circuit House* en nuestro Chevrolet. No bien llegué a mi habitación de los doce conmutadores, el *bearer* preparó un baño

1. Postre inglés, del tipo del flan. *(N. de la t.)*

para que yo pudiera limpiarme de la contaminación de esas manos serviles que habían rozado mi cabello.

Tales actitudes están arraigadas en un país cuya cultura tradicional inspira a cada uno el deseo de hacerse rey con relación a otro cualquiera, por poco que éste descubra o crea ser un inferior. Así como desearía que yo lo tratara, el *bearer* tratará al peón que pertenece a las *scheduled castes,* es decir las más bajas, las «inscriptas», según decía la administración inglesa, con derecho a su protección, ya que la costumbre casi les rehusaba la calidad humana; y en efecto, hombres son esos barrenderos y basureros que por sus funciones se ven obligados a permanecer acurrucados todo el día, ya sea porque recogen el polvo con sus manos, ayudándose con una escobilla sin mango en las escalinatas de las habitaciones o porque piden al ocupante del toilet, martillando la parte inferior de la puerta a puñetazos, que termine pronto con ese monstruoso utensilio que los ingleses llaman *commode,* como si, siempre contraídos y corriendo como cangrejos a través del patio, también ellos encontraran, arrebatando al amo su esencia, el medio de afirmar una prerrogativa y de adquirir un *status.*

Será necesaria otra cosa muy distinta de la independencia y el tiempo para borrar este hábito de servidumbre. Me di cuenta de ello una noche, en Calcuta, al salir del *Star Theater,* donde asistí a la representación de una obra bengalí, *Urboshi,* inspirada en un tema mitológico. Un poco perdido en ese barrio periférico de una ciudad a donde acababa de llegar, vi a una familia local de buena burguesía que se me adelantaba para tomar el único taxi que pasaba. El chófer no lo entendió así; en el curso de una animada conversación que se entabló entre él y sus clientes, y en la que la palabra *Sahib* era repetida con insistencia, parecía subrayar la inconveniencia de rivalizar con un blanco. Con un discreto malhumor, la familia se fue a pie en la noche y el taxi me recogió; quizás el chófer esperaba una propina más sustanciosa; pero, de acuerdo con lo que mi rudimentario bengalí me permitió entender, la discusión versaba sobre algo muy diferente: un orden tradicional que debía ser respetado.

Me quedé tanto más desconcertado cuanto que la función me había dado la ilusión de que algunas barreras estaban superadas. En esa gran sala destartalada que tenía tanto de galpón como de teatro tuve ocasión de ser el único extranjero, al tiempo que me encontré mezclado con la sociedad local. Esos tenderos, comerciantes, empleados y funcionarios perfectamente dignos, algunos acompañados por sus esposas, cuya encantadora seriedad demostraba que no tenían la costumbre de salir con frecuencia, me manifestaban una indiferencia que tenía algo de bienhechora después de la experiencia del día; por negativa que fuera su actitud, y quizás hasta por esa razón, instauraba entre nosotros una discreta fraternidad.

La pieza, de la cual yo comprendía sólo unas migajas, era una

mezcla de Broadway, Chátelet y Belle Héléne. Había escenas cómicas y domésticas, escenas de amor patéticas, el Himalaya, un amante decepcionado que vivía allí como ermitaño y un dios portador de tridente con una mirada fulminante que lo protegía de un general con grandes bigotes; en fin, una compañía de coristas, la mitad de las cuales parecía componerse de mujerzuelas de cuartel y la otra, de preciosos ídolos tibetanos. En el entreacto se servía té y limonada en cubiletes de cerámica que se tiraban después de usarse —como se hacía hace 4000 años en Harappa, donde siempre se encuentran pedazos—, mientras los altavoces difundían una música vulgar, movediza, aire entre chino y pasodoble.

Mirando las idas y venidas del joven primer actor, cuyo liviano ropaje abría paso a rizos, doble mentón y formas regordetas, me acordaba de una frase que había leído días antes en la página literaria de un diario local, y que transcribo aquí sin traducir, para no dejar escapar el sabor indescriptible del angloindio: «... *and the young girls who sigh as they gaze into the vast blueness of the sky, of what are they thinking? Of fat, prosperous suitors...»* Esa referencia a los «rollizos pretendientes» me había asombrado, pero mientras contemplaba al presuntuoso héroe que hacía ondear en el escenario los repliegues de su estómago, y recordaba los mendigos hambrientos que iba a encontrar en la puerta, comprendí mejor este valor poético de la repleción para una sociedad que vive en una intimidad tan lancinante con la penuria. Los ingleses entendieron, por otra parte, que el medio más seguro para implantar aquí a los superhombres era convencer a los indígenas de que necesitaban una cantidad de comida muy superior a la que satisface a un hombre ordinario.

Mientras viajaba por las colinas de Chittagong, en la frontera birmana, con el hermano de un rajá local que había llegado a ser funcionario, me sorprendió ver la solicitud con la que me hacía cebar por sus servidores: al alba el *palancha,* o sea el «té en la cama» (si es que el término puede aplicarse a los elásticos pisos de bambú trenzado sobre los que dormíamos en las chozas indígenas), dos horas más tarde, un sólido *breakfast,* luego la comida del mediodía, a las cinco un té copioso y, finalmente, la cena. Todo eso en aldeas donde la población se alimentaba tan sólo dos veces por día con arroz y calabaza hervida, que los más ricos sazonaban con un poco de salsa de pescado fermentada. Resistí muy poco tiempo, tanto por razones fisiológicas como morales. Mi compañero, aristócrata budista, educado en un colegio angloindio y orgulloso de una genealogía que se remontaba a cuarenta y seis generaciones (se refería a su muy modesto «bungalow» llamándolo «mi palacio» pues en la escuela le habían enseñado que así se llamaba la morada de los príncipes), se mostraba estupefacto y hasta levemente ofendido frente a mi temperancia: *Don't you take five times at day?* No, yo no «tomaba» cinco veces por día, sobre todo en medio de gentes que se morían de ham-

bre. De parte de este hombre, que nunca había visto a un blanco que no fuera inglés, las preguntas chisporroteaban: ¿Qué se comía en Francia? ¿Cuál era la composición de las comidas? ¿El intervalo que las separaba? Yo me esforzaba por informarle como lo haría un indígena concienzudo con la encuesta de un etnógrafo, y a cada una de mis palabras observaba el vuelco que se producía en su mente. Toda su concepción del mundo cambiaba: después de todo, un blanco podía también ser nada más que un hombre.

Sin embargo, hacen falta tan pocas cosas aquí para crear la humanidad... Veamos a un artesano instalado él solo en una acera, donde ha dispuesto algunos trozos de metal y herramientas: se ocupa de una tarea ínfima, de la que obtiene su subsistencia y la de los suyos. ¿Qué subsistencia? En las cocinas al aire libre, pedazos de carne aglomerados alrededor de unas varillas se asan sobre las brasas; preparados de leche van apocándose en baldes cónicos; rodajas de hojas dispuestas en espiral sirven para envolver el chicote de betel; los granos de oro del *gram* se achicharran en la arena caliente. Un niño pasea algunos garbanzos en una palangana: un hombre compra el equivalente de una cuchara sopera y se agacha en seguida para comerlo, en la misma postura indiferente a los transeúntes que adoptará un instante después para orinar. Los ociosos pasan horas y horas en tabernas de madera bebiendo un té cortado con un poco de leche.

Se necesitan pocas cosas para existir: poco espacio, poca comida, poca alegría, pocos utensilios o herramientas; es la vida en un pañuelo. Pero, en cambio, parece haber mucha alma. Se lo huele en la animación de la calle, en la intensidad de las miradas, en la virulencia de la menor discusión, en la cortesía de las sonrisas que marcan el paso del extranjero, a menudo acompañadas, en tierra musulmana, de un *salaam* con la mano en la frente. ¿Cómo interpretar de otra manera la facilidad con que estas gentes arraigan en el cosmos? Es la civilización de la alfombra de plegarias que representa al mundo, o del cuadrado dibujado sobre el suelo que define un lugar de culto. Allí están, en plena calle, cada uno en el universo de su pequeña exhibición y dedicados plácidamente a su industria en medio de las moscas, de los transeúntes y del bullicio: barberos, escribas, peinadores, artesanos. Para poder resistir se necesita un lazo muy fuerte, muy personal con lo sobrenatural, y quizás allí es donde reside uno de los secretos del Islam y de los otros cultos de esa región del mundo: cada uno se siente en presencia de su Dios.

Recuerdo un paseo a Clifton Beach, cerca de Karachi, a orillas del océano Indico. Al cabo de un kilómetro de dunas y de pantanos se desemboca en una larga playa de arena oscura, hoy desierta pero a donde los días de fiesta la muchedumbre se vuelca en vehículos arrastrados por camellos más endomingados que sus propios amos. El océano era de un blanco verdoso. El sol se ponía; la luz parecía

venir de la arena y del mar, por debajo de un cielo a contraluz. Un anciano enturbantado se había improvisado una pequeña mezquita individual con dos sillas de hierro que había tomado de una taberna vecina donde se asaban los *kebab.* Solo, en la playa, rezaba.

CAPITULO 16

MERCADOS

Sin proponérmelo, una especie de *travelling* mental me condujo del Brasil central al Asia del Sur; de las tierras recién descubiertas a aquéllas donde la civilización se manifestó antes que en ninguna otra; de las más vacías a las más llenas (si es cierto que Bengala está 3 000 veces más poblada que el Mato Grosso o Goiás). Releyendo lo anterior descubro que la diferencia es aún más profunda. Lo que yo tenía en cuenta en América en primer lugar eran parajes naturales o urbanos; en ambos casos, objetos definidos por sus formas, sus colores-, sus estructuras particulares, que les confieren una existencia independiente de los seres vivos que los ocupan. En la India, esos grandes objetos han desaparecido, arruinados por la historia, reducidos a un polvo físico o humano que ha llegado a ser la única realidad. Allá donde en primer lugar veía cosas, aquí no advierto más que seres. Una sociología erosionada por la acción de los milenios se derrumba, deja lugar a una multitud de relaciones entre personas: hasta tal punto se interpone la densidad humana entre el observador y un objeto que se desintegra. La expresión tan corriente allá para designar esa parte del mundo: el subcontinente, toma entonces sentido nuevo. Ya no significa simplemente una parte del continente asiático, sino que parece aplicarse a un mundo que merece apenas el nombre de continente: hasta tal punto una desintegración llevada hasta el límite extremo de su ciclo ha destruido la estructura que antaño mantenía, en cuadros organizados, a algunos cientos de millones de partículas: los hombres, hoy abandonados en una nada engendrada por la historia, convulsionados por las motivaciones más elementales del miedo, del sufrimiento y del hambre.

En la América tropical, el hombre se halla disimulado ante todo por lo poco que se lo encuentra; pero, aun allí donde se ha agrupado en núcleos más densos, los individuos permanecen presos, si así puede decirse, en el relieve aún muy marcado de su reciente agregación. Cualquiera que sea la pobreza del nivel de vida en el interior o aun en las ciudades, sólo excepcionalmente baja hasta el punto de que se oiga gritar a los seres: hasta tal punto resulta posible subsistir

con pocas cosas en un suelo que el hombre ha empezado a asolar —y no en todas partes— hace tan sólo 450 años. Pero en la India, ya agrícola y manufacturera desde hace 5000 o 10 000 años, lo que flaquea son las bases mismas: las selvas han desaparecido; a falta de bosques, para cocinar es necesario quemar un abono que de esa manera se sustrae a los campos; la tierra cultivable, lavada por las lluvias, huye hacia el mar; el ganado hambriento se reproduce con menos rapidez que los hombres y debe su supervivencia a que éstos prohiben alimentarse de él.

Esta oposición radical entre los trópicos vacantes y los trópicos abarrotados puede ser admirablemente bien ejemplificada mediante una comparación de sus ferias y mercados. Tanto en el Brasil como en Bolivia o el Paraguay, esas grandes ocasiones de la vida colectiva sacan a luz un régimen de producción que hasta el momento había sido individual; cada cesto refleja la originalidad de su titular: igual que en África, la vendedora ofrece al cliente los pequeños excedentes de su actividad doméstica. Dos huevos, un puñado de pimientos, un atado de hortalizas, otro de flores, dos o tres hileras de perlas hechas de granos salvajes —«ojos de cabra» rojos punteados de negro,'«lágrimas de la Virgen» grises y lustrosas— recolectadas y enhebradas durante los ratos de ocio; una cesta o una cerámica, obra de la vendedora, y algún antiguo talismán que prosigue allí un ciclo complicado de transacciones. Esos escaparates de muñeca, que son humildes obras de arte, expresan una diversidad de gustos y actividades, un equilibrio específico, que atestiguan en favor de la libertad preservada por todos. Y cuando interpelan al transeúnte, no es para estremecerlo con el espectáculo de un cuerpo esquelético o mutilado, para implorarle que salve a alguien de la muerte, sino para invitarlo a *tomar a borboleta,* 'sacar la mariposa' —o cualquier otro animal— en esa lotería llamada del *bicho,* 'juego del animal', donde los números se combinan con las imágenes de un gracioso bestiario.

Un bazar oriental puede conocerse completamente antes de ser visitado, salvo en dos cosas: la densidad humana y la de la suciedad. Ni la una ni la otra son imaginables; se necesita experiencia para conocerlas. Pues esta experiencia restituye de golpe una dimensión fundamental. En ese aire tachonado de negro por las moscas, en ese hormigueo, se reconoce un marco natural al hombre: aquel dentro del cual, desde Ur, en Caldea, hasta el París de Felipe el Hermoso, pasando por la Roma imperial, se iba segregando lentamente lo que llamamos civilización.

He recorrido todos los mercados; en Calcuta, el nuevo y los viejos; el *Bombay bazar* de Karachi; los de Delhi y los de Agrá —*Sadar y Kunari*—; Dacca, que es una sucesión de *sukh* donde viven familias agazapadas en los rincones de las tiendas y de los talleres; *Riazuddín bazar y Khatunganj* en Chittagong; todos los de las puertas de Lahore: *Anarkali bazar, Delhi, Shah, Almi, Akbari; y Sadr, Dabgari, Sirki,*

Bajori, Ganj, Kalán en Peshawar. En las ferias campesinas del paso de Jáibar a la frontera afgana y en las de Rangamati, en las puertas de Birmania, visité los mercados de frutas y legumbres —amontonamiento de berenjenas y cebollas rosadas, granadas reventadas en medio de un olor recalcitrante a guayabas—, los de las floristas que enguirnaldan las rocas y el jazmín con oropeles y cabellos de ángel, las estanterías de los vendedores de frutas secas —montones descoloridos y morenos sobre un fondo de papel plateado—: he mirado, he respirado las especias y los *curry,* pirámides de polvos rojos, anaranjados y amarillos, montañas de pimientos que irradiaban un olor picantísimo a damasco seco y a lavanda que casi hacía desfallecer de voluptuosidad; he visto a los asadores, a los hervidores de leche cuajada, a los fabricantes de hojaldre —*non* o *chapati*—; a los vendedores de té o de limonada, a los comerciantes al por mayor de dátiles aglomerados en viscosos montículos de pulpa y de carozos que parecían las deyecciones de algún dinosaurio; a los pasteleros, que más bien parecían vendedores de moscas pegadas en bandejas de pasta; a los caldereros, que se oían a cien metros de distancia por el sonoro fragor de sus mazas; a los cesteros y cordeleros con sus pajas rubias y verdes; a los sombrereros, que disponen los conos dorados de los *halla,* iguales a las mitras de los reyes sasánidas, entre las bandas de turbante; he contemplado las tiendas de textiles donde flotan las piezas recién teñidas de azul o de amarillo y los pañuelos de cuello, color azafrán y rosado, tejidos en seda artificial al estilo de Bujava; a los ebanistas, a los escultores y a los que revisten de laca la madera de las camas; a los afiladores, que tiraban del hilo de su piedra; la feria de la chatarra, aislada y desagradable; los vendedores de tabaco con sus pilas de hojas rubias que alternan con la melaza rojiza del *tombak,* cerca de los tubos de *chilam* dispuestos en forma de haces; los de sandalias, apiladas de a cientos como botellas en una bodega; los de brazaletes —*bangles*—, tripas de vidrio en tono azul y rosado que se hunden en todas direcciones, como salidas de un cuerpo destripado; los puestos de los alfareros donde se amontonan las vasijas de *chilam,* oblongas y barnizadas; los jarros de arcilla micácea y otros pintados de pardo, blanco y rojo sobre un fondo de tierra descolorida, con ornamentos vermiculares; los hornos de *chilam,* ubicados en racimos, como si fueran rosarios; los vendedores de harina, que tamizan durante todo el día; los orfebres, que pesan en balanzas pequeños fragmentos de tirillas de oro, y cuyas vidrieras son menos centelleantes que las de los hojalateros cercanos; los estampadores de telas, que golpean los blancos algodones con un gesto liviano y monótono que deja una delicada impronta coloreada; los herreros al aire libre... Universo bullente y ordenado, por debajo del cual se estremecen, como hojas de árbol agitadas por la brisa, las varas erizadas de los molinetes multicolores para los niños.

Hasta en las regiones rústicas el espectáculo llega a ser igualmente

conmovedor. Viajaba yo en un barco de motor por las costas de Bengala. En medio del Buliganga, bordeado de bananeros y de palmeras en torno de mezquitas de mayólica blanca que parecían flotar a ras del agua, habíamos llegado a un islote para visitar un *hat* —mercado campesino—, que nos llamó la atención a causa de un millar de barcas y de sampanes allí amarrados. Aunque no se viera ninguna casa, allí había una verdadera ciudad de un día, repleta de una multitud que se había instalado en el barro, en diferentes barrios, cada cual reservado a un cierto tipo de comercio: *paddy,* ganado, embarcaciones, varas de bambú, tablas, alfarería, telas, frutas, nueces de betel, nasas. En los brazos del río, la circulación era tan densa que éstos podían tomarse por calles líquidas. Las vacas recién compradas se dejaban transportar, en pie en las barcas, mientras desfilaban ante un paisaje que las contemplaba.

Toda esta tierra tiene una extraordinaria dulzura. En ese verdor azulado por los jacintos, en el agua de los pantanos y de los ríos por donde pasan los sampanes, hay algo de apaciguante, de adormecedor; con gusto uno se dejaría estar como los viejos muros de ladrillos rojos, desarticulados por los *banyan.*

Pero al mismo tiempo, esta dulzura es inquietante: el paisaje no es normal, hay demasiada agua. La inundación anual crea condiciones de existencia excepcionales, pues acarrea el fracaso de la producción de hortalizas y el de la pesca: tiempo de crecida, tiempo de miseria. Hasta el ganado se vuelve esquelético y muere; los jacintos de agua no constituyen un forraje suficiente. Extraña humanidad que vive embebida en agua más que en aire, y cuyos niños aprenden a utilizar su pequeño *dingi*[1] casi al mismo tiempo que a caminar. Lugar donde, en tiempo de crecida, a falta de otro combustible, el yute seco macerado y desfibrado se vende a 250 francos las 200 ramas a gentes que ganan menos de 3000 francos por mes.[2]

Sin embargo, era necesario penetrar en las aldeas para comprender la situación trágica de esos pueblos a quienes la costumbre, el estilo de alojamiento y el género de vida aproximan a los más primitivos, pero cuyos mercados son tan complicados como los de una gran tienda. Hace apenas un siglo sus esqueletos cubrían los campos; en su mayor parte tejedores, habían sido llevados al hambre y a la muerte por la prohibición de ejercer su oficio tradicional, impuesta por el colonizador con el fin de abrir un mercado a los algodones de Manchester. Hoy, cada pulgada de tierra cultivable, aunque permanece inundada durante la mitad del año, se dedica al cultivo del yute que, directamente o previo macerado en las fábricas de Narrayanganj y de Calcuta, parte para Europa y América; así, de otra manera no menos arbitraria que la precedente, esos campesinos analfabetos y

1. Embarcación típica. *(N. de la r.)*
2. La referencia es al viejo franco. *(N. de la t.)*

semidesnudos dependen de las fluctuaciones del mercado mundial para su alimentación cotidiana. Si bien pescan, el arroz del que se alimentan es casi enteramente importado; y para completar la magra renta de los cultivos, ya que sólo una minoría es propietaria, dedican sus días a industrias lastimosas.

Demra es una aldea casi lacustre, pues la red de taludes emergentes que agrupan las chozas en los bosquecillos se halla en un estado muy precario. He visto a la población, incluyendo a los niños de corta edad, ocupada desde el alba en tejer a mano esas gasas de muselina que antaño hicieron célebre a Dacca. Un poco más lejos, en Langalbund, toda una comarca se dedica a la fabricación de botones de nácar del tipo que se utiliza para nuestras prendas interiores masculinas. Una casta de bateleros, los *bidyaya* o *badia,* que viven permanentemente en la cabina de paja de sus sampanes, recoge y vende los mejillones fluviales de los que se saca el nácar; los montones de conchillas barrosas dan a las aldeas la apariencia de *placers.* Una vez limpiadas en un baño ácido, las conchillas se fragmentan a martillazos y luego se redondean en una muela de mano. Después, cada disco se ubica sobre un soporte para ser trabajado con ayuda de un trozo de lima mellada, inserta en un taladro de madera que se maneja con un arco. Finalmente, un instrumento análogo pero puntiagudo sirve para perforar cuatro agujeros. Los niños cosen los botones terminados, por docenas, en tarjetas recubiertas de una hojita brillante como las presentan nuestras mercerías de provincia.

Antes de las grandes transformaciones políticas que fueron resultado de la independencia de los países asiáticos, esa industria modesta, que abastecía al mercado indio y a las islas del Pacífico, proporcionaba medios de subsistencia a los trabajadores, a pesar de la explotación de que eran objeto —y aún lo son— por parte de esa clase de usureros y de intermediarios, los *mahaján,* que suministran la materia prima y los productos de transformación. El precio de estos últimos aumentó cinco o seis veces, mientras que por cierre de mercado la producción regional cayó de 60 000 gruesas por semana a menos de 50 000 por mes; en fin, en el mismo tiempo, el precio pagado al productor bajó en un 75 por ciento. Casi de la noche a la mañana, 50 000 personas comprobaron que una renta que ya era irrisoria se había reducido a su centésima parte. Ocurre que, a pesar de formas de vida primitiva, la cifra de la población, el volumen de la producción y el aspecto del producto terminado no permiten hablar de verdadera artesanía. En la América tropical, Brasil, Bolivia o México, el término vale, ya se lo aplique al trabajo del metal, del vidrio, de la lana, del algodón o de la paja. La materia prima es de origen local, las técnicas son tradicionales y las condiciones de producción, domésticas; la utilización y la forma están, en primer lugar, condicionadas por los gustos, las costumbres y las necesidades de los productores. Aquí, poblaciones medievales son precipitadas en plena era manu-

facturera y echadas como pienso al mercado mundial. Desde el punto de partida hasta la llegada viven bajo un régimen de alienación. La materia prima les es extraña, del todo a los tejedores de Demra, que emplean hilos importados de Inglaterra o de Italia, y parcialmente a los jornaleros de Langalbund, cuyas conchillas tienen un origen local, pero no así los productos químicos, los cartones y las hojas metálicas indispensables para su industria. Y en todas partes, la producción es concebida *according to foreign standards:* como esos desgraciados apenas tienen medios para vestirse, menos aún los tendrán para abotonarse. Bajo las verdes campiñas y los canales apacibles bordeados de chozas, el rostro horrible de la fábrica aparece en una especie de filigrana, como si la evolución histórica y económica hubiera conseguido fijar y superponer sus fases más trágicas a expensas de esas lastimosas víctimas: carencias y epidemias medievales, explotación frenética como a principios de la era industrial, desocupación y especulación del capitalismo moderno. Los siglos xiv, xvm y xx se dieron cita aquí para transformar en burla el idilio cuyo decorado es protegido por la naturaleza tropical.

En estas regiones donde la densidad de población sobrepasa a veces los mil individuos por kilómetro cuadrado, he apreciado plenamente el valor del privilegio histórico, todavía patrimonio de América tropical (y, hasta cierto punto, de toda América), de haber permanecido absoluta o relativamente sin hombres. La libertad no es ni una invención jurídica ni un tesoro filosófico —propiedad cara de civilizaciones más válidas que otras porque sólo ellas podrían producirla o preservarla—, sino que resulta de una relación objetiva entre el individuo y el espacio que éste ocupa, entre el consumidor y los recursos de que dispone. Además, no es seguro que esto compense aquello de que una sociedad rica pero demasiado densa no se envenene con esta densidad, como esos parásitos de la harina que se exterminan a distancia con sus toxinas, aun antes de que la materia nutritiva les falte.

Se necesita mucha ingenuidad o mucha mala fe para pensar que los hombres eligen sus creencias independientemente de su condición. Lejos de que los sistemas políticos determinen la forma de existencia social, son éstas las que dan un sentido a las ideologías que las expresan: esos signos sólo constituyen un lenguaje en presencia de los objetos a los cuales se refieren. En este momento, el malentendido entre Occidente y Oriente es en primer lugar semántico: las fórmulas que propalamos allá implican significados ausentes o diferentes. Por el contrario, si fuera posible que las cosas cambiaran, poco importaría a sus víctimas que eso fuera dentro de marcos que nosotros juzgaríamos insoportables. Si llegaran al trabajo forzado, a la alimentación racionada y al pensamiento dirigido, no se sentirían transformar en esclavos, ya que éste sería para ellos el medio histórico de obtener trabajo, comida y de gozar de una vida intelectual. Modalida-

des que nos parecen privativas se reabsorberían ante la evidencia de una realidad ofrecida pero rechazada, hasta ahora, en nombre de su apariencia, por nosotros mismos.

Más allá de los remedios políticos y económicos que pudieran concebirse, el problema que plantea la confrontación de Asia y América tropicales sigue siendo el de la multiplicación humana en un espacio limitado. ¿Cómo olvidar que, con respecto a esto, Europa ocupa una posición intermedia entre los dos mundos? La India se empeñó en resolver este problema del número hace unos 3000 años, buscando un medio de transformar la cantidad en calidad por medio del sistema de castas, o sea, de diferenciar los grupos humanos para permitirles vivir unos junto a otros. Y hasta había concebido el problema en términos más amplios extendiéndolo, más allá del hombre, a todas las formas de la vida. La regla vegetariana está inspirada en la misma preocupación que el régimen de las castas, o sea, impedir que los grupos sociales y las especies animales invadan entre sí las jurisdicciones que les son propias, reservar a cada uno de ellos la libertad que le pertenezca gracias a la renuncia, por parte de los otros, a ejercer una libertad antagónica. Para el hombre es trágico que esta gran experiencia haya fracasado, quiero decir, que en el curso de la historia de las castas no hayan conseguido alcanzar un estado en el que fueran iguales por el hecho de ser diferentes —iguales en el sentido de que hubieran sido inconmensurables— y que se haya introducido entre ellas esa dosis pérfida de homogeneidad que permitía la comparación y, por lo tanto, la creación de una jerarquía. Pues si los hombres pueden llegar a coexistir a condición de reconocerse todos en *tanto que* hombres, pero *de otro modo,* también lo pueden rehusándose los unos a los otros un grado comparable de humanidad, y por lo tanto, subordinándose.

Ese gran descalabro de la India lleva consigo una enseñanza: cuando una sociedad llega a ser demasiado numerosa, a pesar del genio de sus pensadores, sólo se perpetúa segregando servidumbre. Cuando los hombres comienzan a sentir que les falta lugar en sus espacios geográfico, social y mental, corren el peligro de verse seducidos por una solución simple: rehusar la calidad humana a una parte de la especie; por algunas décadas, el resto estará otra vez a sus anchas. Luego será necesario proceder a una nueva expulsión. A la luz de estos hechos, los acontecimientos de los que Europa ha sido teatro desde hace veinte años, como resumen de un siglo durante el cual su cifra de población se ha duplicado, ya no pueden aparecérsele como el resultado de la aberración de un pueblo, de una doctrina o de un grupo de hombres. Más bien veo en ello el signo anunciador de una evolución hacia el mundo concluso, cuya experiencia fue hecha por Asia del Sur un milenio o dos antes que nosotros, y de la cual, a menos que interfieran importantes decisiones, quizá no lleguemos a librarnos. Pues esta desvalorización siste-

mática del hombre por el hombre se va extendiendo, y sería muy hipócrita *e* inconsciente descartar el problema con la excusa de una contaminación momentánea.

Lo que me espanta de Asia es la imagen de nuestro futuro, que ella anticipa. Con la América india amo el reflejo, también allí fugitivo, de una época en que la especie era a la medida de su universo y donde persistía una relación válida entre el ejercicio de la libertad y sus signos.

QUINTA PARTE

CADUVEO

CAPITULO 17
PARANÁ

Acampantes, haced alto en el Paraná. O mejor, no: absteneos. Reservad para los últimos parajes de Europa vuestros desperdicios, vuestros frascos irrompibles y vuestras latas de conservas despanzurradas. Extended por la tierra la herrumbre de vuestras carpas. Pero más allá de la franja pionera, y hasta que expire el tan corto plazo que nos separa de su destrucción definitiva, respetad los azotados torrentes de espuma nueva que bajan saltando por los escalones excavados en los flancos violetas de los basaltos. No holléis las espumas volcánicas de agria frescura; titubeen vuestros pasos en el umbral de las praderas deshabitadas y de la gran selva húmeda de coniferas que rompe la trabazón de las lianas y de los heléchos para elevar al cielo formas inversas a las de nuestros abetos: no conos afilados en la cima sino al contrario —regularidad vegetal que encantaría a Baudelaire— bandejas hexagonales de ramas escalonadas alrededor de un tronco, ensanchándose hasta la última, que se abre en una gigantesca umbela. Virgen y solemne paisaje que parece haber preservado intacto durante millones de siglos el rostro del carbonífero, y al que la altura, unida al alejamiento del trópico, libra de la confusión amazónica para prestarle una majestad y una disposición inexplicables, a menos que se vea allí el efecto de un desgaste inmemorial, hecho por una raza más sabia y poderosa que la nuestra, a cuya desaparición debemos el poder penetrar en ese parque sublime, hoy caído en el silencio y el abandono.

En esas tierras que dominan las dos riberas del río Tibagí, a unos 1000 metros sobre el nivel del mar, tuve mi primer contacto con los salvajes, cuando acompañaba en su gira a un jefe de distrito del Servicio de Protección de los Indios.

En la época del descubrimiento, toda la zona sur del Brasil era el habitat de grupos emparentados por la lengua y la cultura, que se clasifican bajo el nombre de «ge». Al parecer habían sido rechazados por invasores recientes de lengua tupí que ocupaban ya toda la banda costera y contra los cuales luchaban. Los ge del sur de Brasil, protegidos por su replegamiento a regiones de difícil acceso, sobrevivieron

durante algunos siglos a los tupíes, que fueron rápidamente liquidados por los colonizadores. En las selvas de los Estados meridionales —Paraná y Santa Catarina— algunas pequeñas bandas salvajes sobrevivieron hasta el siglo xx; quizás algunas subsistieron hasta 1935, pero tan ferozmente perseguidas en el curso de los cien últimos años, que se hicieron invisibles; sin embargo, la mayor parte de ellas fue reducida y fijada en varios centros por el gobierno brasileño alrededor de 1914. Al principio se esforzaron por integrarlos a la vida moderna. En la aldea de Sao Geronymo, que me servía de base, había una cerrajería, un aserradero, una escuela y una farmacia. El puesto recibía herramientas regularmente: hachas, cuchillos, clavos; se distribuían vestidos y mantas. Veinte años más tarde esas tentativas se abandonaron. Dejando a los indios librados a sus propios recursos, el Servicio de Protección daba testimonio de la indiferencia que le demostraban los poderes públicos (luego volvió a tener cierta autoridad); sin habérselo propuesto, se vio de esa manera obligado a probar otro método, que incitaba a los indígenas a encontrar alguna iniciativa y los obligaba a retomar su propia dirección.

De su efímera experiencia de civilización, los indígenas sólo conservaron sus vestidos brasileños, el hacha, el cuchillo y la aguja de coser. El resto fue un fracaso. Se les construyeron casas y vivían fuera; se intentó fijarlos en aldeas y continuaron nómadas; rompían las camas para hacer fuego y se acostaban en el suelo. Las vacas que el gobierno había enviado vagaban a la ventura, en manadas; y ellos rechazaban con asco su carne y su leche. Los morteros de madera movidos mecánicamente por medio de un recipiente fijado a un brazo de palanca que se llenaba y se vaciaba alternativamente (dispositivo frecuente en el Brasil, donde se lo conoce con el nombre de *monjolo, y* que seguramente los portugueses importaron de Oriente) se pudrían, inútiles, ya que la práctica general seguía siendo el triturado a mano.

Así pues, con gran pena de mi parte, los indios del Tibagí no eran enteramente «verdaderos indios» ni (sobre todo) «salvajes». Pero, despojando de su poesía la imagen ingenua que el etnógrafo principiante se forma de sus experiencias futuras, me daban una lección de prudencia y objetividad. Al encontrarlos menos intactos de lo que esperaba, me daría cuenta de que encerraban mucho más misterio de lo que su apariencia exterior dejaba suponer. Ilustraban plenamente esa situación sociológica —que cada vez es más exclusiva del observador de la segunda mitad del siglo xx— de «primitivos» a quienes la civilización les fuera impuesta con violencia y de quienes, una vez superado el temor del peligro que se los suponía representar, aquélla se había desinteresado por completo. Su cultura, constituida, por una parte, por antiguas tradiciones que resistieron la influencia de los blancos (como la práctica del limado y de la incrustación dentarias, tan frecuente aún entre ellos) y por otra de elementos de la

civilización moderna, constituía un conjunto original cuyo estudio, por más que careciera de rasgos pintorescos, no me ubicaba, sin embargo, frente a una escuela menos válida que la de los puros indios que abordaría ulteriormente.

Pero, en primer lugar, desde que esos indios se encontraban librados a sus propios recursos, asistíamos a un extraño trastorno del equilibrio superficial entre cultura moderna y cultura primitiva. Reaparecían antiguos modos de vida o técnicas tradicionales surgidas de un pasado cuya viviente proximidad hubiera sido un error olvidar. ¿De dónde provienen esos morteros de piedra admirablemente pulidos que encontré en las casas indias mezclados con platos enlozados, cucharas baratas y a veces hasta restos esqueléticos de una máquina de coser? ¿Intercambios comerciales, en el silencio de la selva, con esas poblaciones de la misma raza pero salvajes, cuya actividad belicosa hacía que ciertas regiones del Paraná estuvieran prohibidas a los rozadores? Para contestar habría que conocer exactamente la odisea de ese viejo indio *bravo* que por entonces se había retirado a la colonia del gobierno.

Esos objetos que nos dejan pensativos subsisten en las tribus como testigos de una época en la que el indio no conocía ni casa, ni vestidos, ni utensilios metálicos. Y en los recuerdos semiconscientes de los hombres también se conservan las viejas técnicas. Antes que los fósforos —muy conocidos pero caros y difíciles de obtener—, el indio sigue prefiriendo la rotación o la fricción de dos pedazos de delicada madera de palmito. Y los vetustos fusiles y pistolas que antaño distribuyera el gobierno se encuentran muy a menudo colgados en la casa abandonada mientras que el hombre caza en plena selva con arcos y flechas, con una técnica tan segura como la de los pueblos que jamás han visto un arma de fuego. Así, los antiguos géneros de vida, apenas recubiertos por los esfuerzos oficiales, se abren nuevamente camino con la misma lentitud y la misma certidumbre que esas filas de indios que surcan los senderos minúsculos de la selva mientras los techos se van hundiendo en las aldeas abandonadas.

Durante unos quince días viajamos a caballo por imperceptibles huellas a través de extensiones de selva tan vastas que a menudo marchábamos hasta muy entrada la noche para alcanzar la choza donde haríamos etapa. Cómo los caballos llegaban a ubicar sus cascos a pesar de la oscuridad que una vegetación cerrada a 30 metros por sobre nuestras cabezas hacía impenetrable, no lo sé. Sólo recuerdo las horas de marcha sacudida por el paso de nuestras cabalgaduras. Por momentos, al descender un talud abrupto, éstas nos precipitaban hacia adelante de tal manera que para evitar la caída la mano debía estar atenta a aferrarse al alto arzón de las sillas paisanas; por la frescura que venía del suelo y por el chapoteo sonoro adivinábamos que pasábamos un vado. Luego, como volcando la balanza,

el caballo trepa trastabillando el ribazo opuesto y parece que con sus movimientos desordenados y poco comprensibles en medio de la noche quisiera desembarazarse de silla y jinete. Una vez restablecido el equilibrio, sólo hay que permanecer despierto para no perder el beneficio de esa presciencia singular que, por lo menos la mitad de las veces, nos permite bajar la cabeza para evitar a tiempo el azote de una invisible rama baja.

Pronto, un sonido se precisa a lo lejos; no ya el rugido del jaguar que por un instante habíamos oído en el crepúsculo. Esta vez es un perro que ladra; el descanso está cerca. Unos minutos más tarde nuestro guía cambia de dirección; penetramos tras él en un pequeño apartadero donde vallas de troncos aserrados delimitan una manga; frente a una choza de palmeras separadas y coronadas por un techado de paja, se agitan dos formas vestidas con liviano algodón blanco: nuestros hospedadores, el marido, frecuentemente de origen portugués, la mujer, india. Al resplandor de una mecha empapada en querosén, el inventario se puede hacer rápidamente: suelo de tierra apisonada, una mesa, un jergón sobre tablas, algunas cajas que sirven de asientos y, en el fogón de arcilla seca, una batería de cocina compuesta por tachos y latas de conserva restauradas. Se apresuran a tender las hamacas pasando las cuerdas por los intersticios de las paredes; a veces nos vamos a dormir afuera, al *paiol,* cobertizo bajo el cual se apila la cosecha de maíz al abrigo de la lluvia. Por sorprendente que parezca, un montón de espigas secas aún provistas de sus hojas proporciona un lecho confortable; todos esos cuerpos oblongos encajan unos en otros y el conjunto se adapta a la forma del durmiente. El fino olor herboso y azucarado del maíz seco es maravillosamente sedante. El frío y la humedad, sin embargo, nos despiertan al amanecer; una bruma lechosa sube del claro; entramos rápidamente en la choza, donde el hogar brilla en el perpetuo claroscuro de esa habitación sin ventana, cuyas paredes son más bien tapias agujereadas. La patrona prepara el café, tostado hasta el negro brillante sobre un fondo de *azúcar, y* una *pípoca,* granos de maíz reventados en copos con lonjitas de tocino; se reúnen los caballos, se los ensilla, y partimos. En pocos instantes la selva chorreante se vuelve a cerrar en torno de la choza olvidada.

La reserva de Sao Geronymo se extiende sobre unas 100 hectáreas pobladas por 450 indígenas que se agrupan en cinco o seis caseríos. Antes de la partida, las estadísticas del lugar me habían permitido medir los estragos causados por la malaria, la tuberculosis y el alcoholismo; después de diez años, el total de nacimientos no había superado los 170, mientras que tan sólo la mortandad infantil alcanzaba a 140 individuos.

Visitamos las casas de madera construidas por el gobierno federal; se agrupaban en aldeas de cinco a diez hogares, a orillas de los cursos de agua; vimos aquellas más aisladas que de vez en cuando

construyen los indios: una empalizada cuadrada de troncos de palmitos, ensamblados con lianas y cubiertos por un techo de hojas atado a la pared por las cuatro esquinas. Finalmente penetramos bajo esos cobertizos de ramas donde a veces vive una familia, al lado de la casa inutilizada.

Los habitantes están reunidos junto a un fuego que brilla día y noche. Los hombres generalmente van vestidos con una camisa harapienta y unos viejos pantalones, las mujeres con un vestido de algodón, directamente sobre el cuerpo, o a veces con una simple manta arrollada bajo las axilas; los niños, completamente desnudos. Todos llevan, como nosotros durante el viaje, amplios sombreros de paja, su única industria y su único recurso. En ambos sexos y en todas las edades, es patente el tipo mongólico: estatura pequeña, cara ancha y aplastada, pómulos prominentes, ojos bridados, piel amarilla, cabello negro y lacio —que las mujeres llevan indistintamente largo o corto—, vello ralo, que a menudo falta. Habitan sólo una pieza. Allí comen a cualquier hora las batatas asadas bajo la ceniza, que toman con largas pinzas de bambú; duermen sobre un delgado jergón de heléchos o sobre una estera de paja de maíz, con los pies dirigidos hacia el fuego; en medio de la noche, las pocas brasas que subsisten y la pared de troncos mal unidos constituyen una débil defensa contra el frío glacial, a 1000 metros de altura.

Las casas construidas por los indios se reducen a este cuarto único, pero en las del gobierno también se utiliza una sola pieza. Y allí, a ras del suelo, está toda la riqueza del indio en exposición, en un desorden que escandaliza a nuestros guías —*caboclos* del *sertáo* vecino— y donde apenas se distinguen los objetos de origen brasileño de los de fabricación local. Entre los primeros se encuentran generalmente un hacha, cuchillos, platos enlozados y recipientes metálicos, trapos, aguja e hilo de coser, a veces algunas botellas y hasta un paraguas. El mobiliario también es rudimentario; algunos banquillos bajos de madera, de origen guaraní, también empleados por los *caboclos;* canastas de todos los tamaños y usos, que ilustran la técnica del «enrejado en marquetería» tan frecuente en América del Sur; tamices de harina, mortero de madera, mazas de madera o de piedra, alguna alfarería; en fin, una cantidad prodigiosa de recipientes de formas y usos diversos hechos de *abobra,* calabaza vaciada y desecada. ¡Cuánta dificultad para procurarse uno cualquiera de esos pobres objetos! La previa distribución de nuestros anillos, collares y broches de abalorios a toda la familia, a veces es insuficiente para establecer el indispensable contacto amistoso. El ofrecimiento de una cantidad de muréis en desproporción monstruosa con la indigencia del cachivache suele dejar indiferente al propietario. «El no puede.» «Si el objeto fuera de su fabricación lo daría de buen grado, pero él mismo se lo compró hace mucho a una vieja que es la única que sabe hacer este tipo de cosas. Si nos lo da ¿cómo lo

reemplazará?» La vieja, por supuesto, nunca se encuentra allí. ¿Dónde? «No lo sabe» —gesto vago—, «en la selva»... Por otra parte, ¿qué valor tienen todos nuestros muréis para ese viejo indio, que tiembla de fiebre a 100 kilómetros del más próximo almacén de los blancos? Uno se avergüenza de arrancar a estos hombres tan desposeídos un pequeño utensilio cuya pérdida constituirá una irreparable merma...

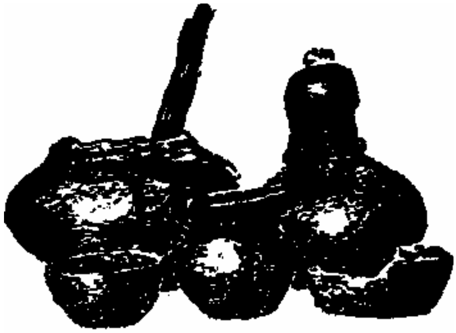


FIG. 4. — Alfarería kaingang.

Pero a menudo el cuento es otro. Esa india, ¿quiere venderme esta vasija? «Por cierto, quiere. Desgraciadamente, no es de ella.» ¿De quién, entonces? Silencio. ¿De su marido? No. ¿De su hermano? Tampoco. ¿De su hijo? Basta: es de la nietecita. La nietecita es inevitablemente la dueña de todos los objetos que queremos comprar. La observamos —tiene tres o cuatro años— acurrucada cerca del fuego, completamente absorbida por el anillo que hace un momento deslicé en su dedo. Y entonces son las largas negociaciones con la señorita, en las cuales los padres no participan para nada. Un anillo y 500 reis la dejan indiferente. Un prendedor y 400 reis la deciden.

Los kaingang cultivan un poco la tierra, pero la pesca, la caza y la recolección constituyen sus ocupaciones esenciales. Los métodos de pesca imitan tan pobremente los de los blancos que su eficacia es necesariamente débil: una rama flexible, un anzuelo brasileño fijado con un poco de resina a la punta de un hilo, a veces un simple trapo a guisa de red. La caza y la recolección rigen esa vida nómada de la selva donde por semanas enteras las familias desaparecen, donde nadie las ha seguido hasta sus retiros secretos y en sus itinerarios complicados. A veces, en un recodo del camino, hemos encontrado un pequeño grupo que salía de la selva para desaparecer en ella inmediatamente; los hombres van a la cabeza, armados del *bodoque* —arco usado para lanzar proyectiles de arcilla en la caza de pájaros— con el carcaj de cestería que sostienen con una bandolera; los siguen las mujeres cargadas, por medio de una faja de tejido o una ancha correa de corteza apoyada sobre la frente, con toda la fortuna familiar. Así viajan niños y objetos domésticos. Cambiamos unas pocas

palabras, nosotros reteniendo los caballos, ellos retardando apenas su paso, y la selva reencuentra su silencio. Sólo sabemos que la próxima casa estará, como tantas otras, vacía. ¿Por cuánto tiempo...?

Esta vida nómada puede durar días o semanas. La estación de la caza, la de los frutos —*jabuticaba,* naranja y *lima*— provocan desplazamientos masivos de toda la población. ¿Cuáles son sus abrigos en la espesura? ¿En qué escondites vuelven a encontrar sus arcos y sus flechas, de los que sólo se ven, casualmente, ejemplares olvidados en algún rincón de la casa? ¿Con qué tradiciones se enlazan, con qué ritos, con qué creencias?

La huerta ocupa el último lugar en esta economía primitiva. En plena selva, se atraviesan a veces los desmontes indígenas. Un pobre tapiz verde ocupa algunas decenas de metros cuadrados entre las altas murallas de los árboles: bananeros, batatas, mandioca y maíz. El grano es primeramente secado al fuego y después aplastado en el mortero por las mujeres, que trabajan solas o de a dos. La harina se come directamente o se mezcla con grasa para que forme una masa compacta; a esta comida se agregan las habas negras; la caza y el cerdo semidoméstico proporcionan la carne. Esta se asa siempre sobre el fuego, ensartada en una rama.

Hay que mencionar también los *koro,* larvas pálidas que pululan en ciertos troncos de árboles en putrefacción. Los indios, humillados por las burlas de los blancos, ya no confiesan su predilección por esos bichos y se privan rigurosamente de comerlos. Basta con recorrer la selva para ver en la tierra la huella de un gran *pinheiro* de 20 o 30 metros de largo abatido por la tormenta, despedazado, reducido al estado de espectro de árbol. Los buscadores de *koro* pasaron por allí. Y cuando se entra de improviso en una casa india se alcanza a ver, antes de que una mano rápida pueda disimularla, una copa rebosante de la preciosa golosina.

Tampoco es fácil asistir a la extracción de los *koro.* Meditamos largamente nuestro plan, como conspiradores. Un indio afiebrado y solo en una aldea abandonada parece una presa fácil. Le ponemos el hacha en la mano, lo sacudimos, lo empujamos. Trabajo inútil; parece no saber nada de eso que pretendemos de él. ¿Será un nuevo fracaso? ¡Tanto peor! Lanzamos nuestro último argumento: queremos comer *koro.* Conseguimos arrastrar a la víctima hasta un tronco. Un hachazo abre millares de canales huecos en lo más profundo del bosque. En cada uno de ellos, un gordo animal color crema, muy semejante al gusano de seda. Ahora hay que decidirse. Bajo la mirada impasible del indio decapito mi presa; del cuerpo sale una grasa blanquecina, que pruebo, no sin titubear: tiene la consistencia y la delicadeza de la manteca y el sabor de la leche de coco.

CAPITULO
18
PANTANAL

Después de este bautismo, preparado para las verdaderas aventuras. La ocasión se presentaría en el período de las vacaciones universitarias, que en Brasil tienen lugar de noviembre a marzo, es decir, en la estación de las lluvias. A pesar de ese inconveniente, hice el proyecto de tomar contacto con dos grupos de indígenas, uno muy mal estudiado y quizá ya desaparecido en sus tres cuartas partes: los caduveo de la frontera paraguaya; el otro, más conocido pero aún lleno de promesas: los bororo, en el Mato Grosso central. Además, el Museo Nacional de Rio de Janeiro me sugería la inspección de un paraje arqueológico que se encontraba en mi camino y que desde hacía tiempo se mencionaba en los archivos sin que nadie hubiera podido ocuparse aún de él.

Desde entonces viajé muy a menudo de Sâo Paulo al Mato Grosso, ya en avión, ya en camión, ya, finalmente, en tren o en barco. En 1935 y 1936 estos últimos fueron los medios de transporte que utilicé; en efecto, el yacimiento del que acabo de hablar estaba cerca del ferrocarril, no lejos del punto terminal, al que alcanzaba en Porto Esperanca, sobre la margen izquierda del río Paraguay.

Hay poco que decir sobre este viaje agotador; primero la compañía ferroviaria de la Noroeste llevaba hasta Baurú, en plena zona pionera; allí se tomaba el «nocturno» de Mato Grosso, que atravesaba el sur del Estado. En suma, tres días de viaje en un tren de vapor a velocidad reducida, que se detenía a menudo y durante largo tiempo para abastecerse de combustible. Los vagones eran de madera y medianamente desunidos: al despertar, uno tenía la cara cubierta de una película de arcilla endurecida: el fino polvo rojo del *sertáo* que se insinuaba en cada arruga y en cada poro. El coche comedor era ya fiel al estilo alimentario del interior: carne fresca o desecada, según la ocasión, arroz y habas negras con *farinha* para absorber el jugo; esta *farinha* era pulpa de maíz o de mandioca fresca, deshidratada al calor y triturada hasta formar un polvo grueso; finalmente, el sempiterno postre brasileño: una tajada de dulce de membrillo o de guayaba acompañado con queso. En todas las estaciones muchachitos

vendían a los viajeros, por pocos centavos, ananás jugosos de pulpa amarilla que procuraban un refrigerio providencial.

Se entra en el Estado de Mato Grosso poco antes de la estación de Tres Lagoas atravesando el río Paraná, tan ancho que, a pesar de las lluvias que ya han comenzado, todavía permite en muchos lugares ver el fondo. En seguida comienza un paisaje que se me hará a la vez familiar, insoportable e indispensable durante mis años de viaje por el interior, pues es característico de Brasil desde el Paraná hasta la cuenca amazónica: mesetas sin modelado o débilmente onduladas, horizontes lejanos, vegetación matosa, de tanto en tanto manadas de cebúes que se desbandan al paso del tren. Muchos viajeros caen en un contrasentido cuando traducen Mato Grosso por «selva grande»: la palabra 'selva' se expresa con el femenino *mata,* en tanto que el masculino expresa el aspecto complementario del paisaje sudamericano. Por lo tanto, Mato Grosso es exactamente «matorral grande», y ningún término podría ser más apropiado para esta comarca salvaje y triste, pero cuya monotonía tiene algo de grandioso y exaltante.

Es verdad que también traduzco *sertáo* por «matorral», pero el término tiene una connotación diferente. *Mato* se refiere a un carácter objetivo del paisaje: el matorral en su contraste con la selva; en tanto que *sertáo* se refiere a un aspecto subjetivo: el paisaje en su relación con el hombre. El *sertáo* designa por lo tanto el matorral cuando se opone a las tierras habitadas y cultivadas: son las regiones donde el hombre no posee instalación duradera. La jerga colonial quizá tiene un equivalente exacto en *bled.*

A veces la meseta se interrumpe para dejar lugar a un valle boscoso, herboso, casi risueño bajo el cielo liviano. Entre Campo Grande y Aquidauana, una fractura más profunda deja aparecer los farallones flamígeros de la sierra de Maracajú, cuyas gargantas, ya en Corrientes, abrigan un *garimpo,* es decir, centro de buscadores de diamantes. Y he aquí que todo cambia. Una vez que Aquidauana se deja atrás se entra en el pantanal, el aguazal más grande del mundo, que ocupa la cuenca del río Paraguay.

Desde el avión, esta región de ríos que serpentean a través de las tierras planas es un espectáculo de arcos y meandros donde se estancan las aguas. El lecho mismo del río aparece rodeado de curvas pálidas, como si la naturaleza hubiera titubeado antes de darle su actual y temporario trazado. En el suelo, el pantanal se vuelve un paisaje de ensueño donde los rebaños de cebúes se refugian en la cima de los cerros como sobre arcos flotantes; en tanto que, en los pantanos anegados, las bandadas de grandes pájaros —flamencos, garcetas, garzas reales— forman islas compactas, blancas y rosas, menos plumosas aún que el follaje en abanico de las palmeras *caranda,* que en sus hojas segregan una preciosa cera, y cuyos bosquecillos diseminados son los únicos en romper la perspectiva engañosamente risueña de ese desierto acuático.

El lúgubre y mal llamado Porto Esperanza subsiste en mi memoria como el paraje más lúgubre que pueda encontrarse en la superficie del globo, con excepción quizá de Fire Island en el Estado de Nueva York, cuyo recuerdo suelo unir al anterior, pues ambos lugares ofrecen la analogía de juntar los datos más contradictorios, pero en claves diferentes. Ambas expresan el mismo absurdo geográfico y humano, aquí cómico, allá siniestro.

¿Habrá Swift inventado Fire Island? Es una flecha de arena desprovista de vegetación que se extiende a lo largo de Long Island. Toda ella se va en largo; no tiene ancho: 80 kilómetros en un sentido, 200 o 300 metros en otro. Del lado del océano el mar es libre pero tan violento que uno no se anima a bañarse; hacia el continente, apacible pero tan poco profundo que no es posible sumergirse. Así, uno pasa el tiempo pescando peces no comestibles; hay avisos a intervalos regulares a lo largo de las playas, que intiman a los pescadores a que los entierren en la arena una vez que los sacan del agua para evitar que se pudran. Las dunas de Fire Island son tan inestables y tan precario su emplazamiento sobre el agua, que otros avisos prohiben caminar sobre ellas por temor a que se hundan. Aquí, al revés de Venecia, la tierra es fluida y los canales sólidos: para poder circular, los habitantes de Cherry Grove, aldea que ocupa la parte media de la isla, deben recurrir obligatoriamente a una red de pasadizos de madera que constituyen una vialidad sobre estacas.

Para completar el cuadro, Cherry Grove está principalmente habitada por parejas masculinas atraídas sin duda por la inversión general de todos los términos. Como en la arena sólo crece la hiedra venenosa, en forma de anchas placas, hay que abastecerse una vez por día en la tienda del único comerciante instalado al pie del desembarcadero. En las callejuelas, más altas y más estables que la duna, se ven parejas estériles que regresan a su cabana empujando cochecitos (únicos vehículos compatibles con la estrechez de las vías) ocupados sólo por las botellas de leche del *week-end,* que ningún niño tomará.

Fire Island da la impresión de una bufonada alegre, de la que Porto Esperanca proporciona una réplica al estilo de una población aún mejor condensada. Nada justifica su existencia excepto la estación terminal, contra el río, de una línea ferroviaria que atraviesa 1 500 kilómetros de un país deshabitado en sus tres cuartas partes; a partir de allí, las relaciones con el interior sólo se hacen por barco, y los rieles se interrumpen sobre un ribazo barroso, apenas consolidado por las tablas que sirven de desembarcadero a los pequeños vapores fluviales.

No hay otra población que los empleados de la línea, ni otras casas que las suyas. Son barracas de madera construidas en pleno pantano. Se llega a ellas por medio de tablas vacilantes que surcan la zona habitada. Nos instalamos en un chalet que la compañía pone a nuestra disposición: caja cúbica que hace las veces de pequeña habitación

suspendida sobre altos pivotes, a la que se sube mediante una escala. La puerta se abre al vacío por encima de una vía muerta; al alba nos despierta súbitamente el pito de la locomotora que nos servirá de vehículo particular. Las noches son penosas: el calor húmedo, los gordos mosquitos de los pantanos que asaltan nuestro refugio, y hasta los mosquiteros cuya concepción tan sabiamente estudiada antes de la partida se revela ahora defectuosa, todo contribuye a hacer el sueño imposible. A las cinco de la mañana, cuando la locomotora trasfunde vapor a través de nuestro delgado suelo, el calor de la jornada anterior está aún allí. Nada de bruma, a pesar de la humedad, sino un cielo plomizo, una atmósfera como entorpecida por un elemento suplementario que parecería haberse agregado al aire para volverlo irrespirable. Felizmente la locomotora va rápido y, sentados al aire, balanceando las piernas por encima de la barredera, conseguimos sacudir la indolencia nocturna.

La única vía (pasan dos tres por semana), andamio frágil que la locomotora parece propensa a abandonar a cada instante, está sumariamente plantada a través del pantano. A uno y otro lado de los rieles, un agua fangosa y repugnante exhala una hediondez insípida. Sin embargo, es esta agua la que beberemos durante semanas.

Por todas partes se elevan arbustos espaciados, como en un huerto; el alejamiento los confunde en masas sombrías, mientras que bajo sus ramas el cielo reflejado por el agua .produce manchas reverberantes. Parece como si todo se gestara lentamente en una tibieza propia a lentas maduraciones. Si pudiéramos permanecer durante milenios en este paisaje prehistórico y percibir su flujo, asistiríamos sin duda a la transformación de las materias orgánicas en turba, en hulla o en petróleo. Hasta creí ver que este último surgía a la superficie, tiñendo el agua de irisaciones delicadas. Nuestros peones se rehusaban a admitir que nos tomábamos, y les exigíamos a ellos, tanto trabajo por unos pocos cachivaches; alentados por el valor simbólico que adjudicaban a nuestros cascos de corcho, emblema de los «ingenieros», concluían que la arqueología servía de pretexto para cáteos más importantes.

A veces, el silencio era turbado por animales a quienes el hombre no asustaba mucho: un *veado,* asombrado corzo de cola blanca, grupos de *emus* —pequeños avestruces— o los blancos vuelos de garcetas que rozaban la superficie del agua.

En el camino, los trabajadores alcanzan la locomotora y se trepan junto a nosotros. Alto: es el kilómetro número 12; la vía secundaria se interrumpe, ahora hay que alcanzar la obra a pie. Se la ve desde lejos, con su aspecto característico de *capáo.*

Contrariamente a lo que parece, el agua del pantanal es ligeramente corriente; arrastra conchillas y limo que se acumulan en los puntos donde arraiga la vegetación. Así, el pantanal se encuentra salpicado de matas de verdor llamadas *capóes,* donde los antiguos indios levantaban sus campamentos, y donde se descubren sus rastros.

Así pues, diariamente llegábamos a nuestro *capáo* por un sendero arbolado que habíamos fabricado con traviesas amontonadas cerca del camino; allí pasábamos jornadas agobiantes, respirando penosamente y bebiendo el agua del pantano recalentado por el sol. Al crepúsculo venía a buscarnos la locomotora o también uno de esos vehículos llamados zorras, impulsados por obreros que, de pie en las cuatro esquinas, golpean con un botador en el balastro como gondoleros. Cansados y sedientos, volvíamos, para no dormir, al páramo de Porto Esperanca.

Unos cien kilómetros más adelante se encontraba una explotación agrícola que habíamos elegido como base para alcanzar desde allí a los caduveo. La *Fazenda francesa,* como se la llamaba en la línea, ocupaba una franja de alrededor de 50 000 hectáreas por donde el tren andaba durante 120 kilómetros. Por esta extensión de maleza y de pastos secos vagaba un lote de 7000 cabezas (en zona tropical, de 5 a 10 hectáreas son justamente suficientes para cada animal) periódicamente exportado hacia Sâo Paulo, gracias al ferrocarril que hacía dos o tres paradas en los límites del dominio. (La que servía a la estancia se llamaba Guaycurús, como recuerdo de las grandes tribus belicosas que antaño reinaron sobre estas comarcas y de las cuales los caduveo son los últimos sobrevivientes en territorio brasileño.)

La explotación era llevada por dos franceses junto con algunas familias de vaqueros. No recuerdo el nombre del más joven; el otro, que se acercaba a los cuarenta, se llamaba Félix R. —don Félix, como se le decía familiarmente—. Murió hace algunos años, asesinado por un indio.

Nuestros huéspedes habían crecido o habían servido durante la Primera Guerra Mundial; su temperamento y sus aptitudes los destinaban a transformarse en colonos marroquíes. Yo no sé qué especulaciones lucrativas los llevaron a una aventura más incierta en una región desheredada del Brasil. Sea lo que fuere, diez años después de su fundación la *Fazenda francesa se* extinguía, a causa de la insuficiencia de los primeros capitales absorbidos por la compra de tierras, sin margen disponible para el mejoramiento del ganado y el equipamiento. En un vasto *bungalow* a la inglesa, nuestros huéspedes llevaban una vida austera, mitad criadores de ganado, mitad almaceneros. En efecto, el despacho de la *fazenda* representaba el único centro de aprovisionamiento en 100 kilómetros a la redonda, o más o menos. Los *empregados,* es decir, los empleados —trabajadores o peones—, venían allí a gastar con una mano lo que habían ganado con la otra; un juego de libros permitía transformar su crédito en deuda, y en este sentido toda la empresa funcionaba casi sin dinero. Como los precios de las mercaderías eran fijados, de acuerdo con la costumbre, al doble o al triple de lo normal, el negocio hubiera podido marchar bien si este aspecto comercial no hubiera sido secundario. Los sábados había algo de lastimoso en el espectáculo de los

obreros que volvían con un montoncito de caña de azúcar, lo prensaban en el *engenho* de la *fazenda* —máquina hecha con troncos groseramente descortezados, donde los tallos de caña son aplastados por la rotación de tres cilindros de madera— y hacían evaporar el jugo al fuego en grandes baldes de lata antes de colarlo en los moldes, donde se cuajaba en bloques descoloridos de consistencia granulosa: la *rapadura.* Depositaban entonces el producto en el almacén y allí, transformados en compradores, iban a adquirirlos a alto precio esa misma noche para ofrecer a sus niños esa única golosina del *sertáo.*

Nuestros huéspedes tomaban filosóficamente ese oficio de explotadores; sin contacto con sus empleados fuera del trabajo y sin vecinos de su clase (ya que entre ellos y las plantaciones más próximas en la frontera paraguaya se extendía la reserva indígena) se imponían una vida muy estricta cuya observancia era, sin duda, la mejor protección contra el desaliento. Las únicas concesiones al continente eran la ropa y la bebida; en esa región fronteriza donde se mezclaban las tradiciones brasileña, paraguaya, boliviana y argentina, habían adoptado la vestimenta de la pampa: sombrero boliviano de paja morena finamente trenzada, con anchos bordes vueltos hacia arriba y casquete alto, y el *chiripá,* especie de pañal para adultos, de algodón de colores suaves, rayado de malva, rosa o azul, que deja los muslos y las piernas desnudos fuera de las botas blancas, de gruesa tela, que suben hasta las pantorrillas. Los días más frescos, reemplazan el *chiripá* por la *bombacha:* pantalones ahuecados a la zuava, ricamente bordados en los flancos.

Casi todas sus jornadas transcurrían en el corral para «trabajar» los anímales, es decir, examinarlos y escogerlos para su venta en ocasión de reuniones periódicas. Envueltos en una tempestad de polvo, los animales, dirigidos por los gritos guturales del capataz, desfilaban bajo la mirada de los amos para ser separados en varios rediles. Cebúes de largos cuernos, vacas gordas, terneros espantados, se pisoteaban en los pasadizos de tablas, donde a menudo algún toro se rehusaba a entrar. Cuarenta metros de correa finamente trenzada pasan entonces dando vueltas vertiginosamente sobre la cabeza del *lacoeiro* mientras parece que en un mismo instante el animal cae y el caballo triunfante se encabrita.

Pero dos veces por día —a las once y media de la mañana, y a las siete de la tarde— todo el mundo se reunía bajo la pérgola que rodeaba las habitaciones para el rito bicotidiano del *chimarráo,* es decir, el mate con bombilla. Se sabe que el mate es un arbusto de la misma familia que nuestra encina, cuyas ramas, ligeramente tostadas al humo de un fogón subterráneo, se muelen hasta formar un polvo grueso, del color de la reseda, que se conserva largo tiempo en barriles. Hablo del verdadero mate, pues el producto que se vende en Europa bajo este nombre generalmente ha sufrido tan maléficas transformaciones que ha perdido toda semejanza con el original.

Hay muchas maneras de tomar mate. Durante el transcurso de expediciones, agotados y demasiado impacientes por gozar del alivio instantáneo que ocasiona, nos conformábamos con echar un grueso puñado en agua fría que hacíamos hervir en seguida, pero que retirábamos del fuego a la primera ebullición, porque si no el mate pierde todo su sabor —esto es lo más importante—. A esto se le llama *cha de mate,* infusión al revés, verde oscuro, y casi aceitosa, como una taza de café fuerte. Cuando el tiempo falta, uno se contenta con el *tereré,* que consiste en aspirar con una pipeta el agua fría, con la que se riega un puñado de polvo. También se puede, si se teme el gusto amargo, preferir el *mate doce,* a la manera de las bellas paraguayas; en este caso hay que acaramelar el polvo mezclándolo con azúcar sobre un fuego vivo, inundar luego esta mezcla con agua hirviente y tamizar. Pero no conozco ningún aficionado al mate que no ponga al *chimarráo* por encima de todas estas recetas; es a la vez un rito social y un vicio privado, como se practicaba en la *fazenda.*

Se sientan en círculo alrededor de una niña, la *china,* que tiene una «pava», un calentador y la *cuia,* que puede ser una calabaza con un orificio bordeado de plata, o —como en Guaycurús— un cuerno de cebú esculpido por un peón. El receptáculo está lleno de polvo hasta los dos tercios y la niña lo va embebiendo con agua hirviente; cuando la mezcla se hace pasta, la agujerea con una bombilla de plata (terminada en su parte inferior por un bulbo lleno de orificios) y cuidadosamente perfilado un vacío para que la bombilla repose en el fondo, en una menuda gruta donde se acumulará el líquido; el tubo debe conservar el juego exacto como para que el equilibrio de la masa pastosa no se vea comprometido y para permitir que el agua se mezcle adecuadamente. Una vez que el *chimarráo* se dispone de esa manera, sólo queda saturarlo de líquido antes de ofrecerlo al dueño de casa; después de sorber dos o tres veces, éste devuelve el recipiente y la misma operación se repite para cada uno de los participantes, primero los hombres y luego las mujeres, si las hay. Las vueltas continúan hasta que la «pava» se agota.

Los primeros sorbos procuran una sensación deliciosa —por lo menos al que está habituado, pues el principiante se quema— que viene del contacto un poco untuoso de la plata escaldada, el agua efervescente, rica de una espuma nutritiva, amarga y olorosa a la vez, como una selva entera concentrada en unas gotas. El mate contiene un alcaloide análogo a los del café, el té y el chocolate, pero cuya dosificación (y el semiverdor del vehículo) explica quizá la virtud apaciguadora y al mismo tiempo vigorizante. Después de algunas vueltas el mate se vuelve insípido, pero prudentes exploraciones permiten alcanzar, con la bombilla, sinuosidades aún vírgenes que prolongan el placer en otras tantas pequeñas apariciones de amargor. En verdad, el mate debe colocarse muy por encima de la *guaraná*

amazónica (de la que hablaré en otra parte) y más aún de la triste coca de la meseta boliviana, esa rumiación de hojas desecadas rápidamente reducidas al estado de bolita fibrosa con gusto a tisana, que insensibiliza la mucosa y transforma la lengua del masticador en un cuerpo extraño. Sólo se puede comparar con el abundante chicote de betel, atiborrado de especias, aunque enloquezca al paladar desprevenido con una aterradora salva de sabores y perfumes.

Los indios caduveo vivían en las tierras bajas de la margen izquierda del río Paraguay, separados de la *Fazenda francesa* por las colinas de la Serra Bodoquena. Nuestros huéspedes los tenían por perezosos y degenerados, ladrones y borrachos, y los expulsaban ásperamente de los pastaderos cuando intentaban penetrar en ellos. Nuestra expedición les parecía condenada de antemano, y a pesar de la ayuda generosa que nos dieron y sin la cual no hubiéramos podido realizar nuestro propósito, la miraban con desaprobación. ¡Cuál no fue su estupor cuando nps vieron volver, algunas semanas más tarde, con bueyes tan cargados como los de una caravana: grandes jarros de cerámica pintada y grabada, cueros de venados iluminados de arabescos, maderas esculpidas que representaban un panteón desaparecido...! Fue una revelación que provocó en ellos un singular cambio: en ocasión de una visita que don Félix me hizo en Sâo Paulo dos o tres años después, creí entender que él mismo y su compañero, tan altaneros antes con la población local, habían —como dicen los ingleses— *gone native:* el pequeño salón burgués de la *fazenda* estaba ahora tapizado de pieles pintadas, con alfarerías indígenas en todos los rincones; nuestros amigos jugaban al bazar sudanés o marroquí, a la manera de los buenos administradores coloniales, tal como hubieran debido ser; los indios, transformados en sus proveedores titulares, eran recibidos en la *fazenda,* donde se los albergaba por familias enteras a cambio de sus objetos. ¿Hasta dónde llegó esta intimidad? Resultaba muy difícil creer que hombres célibes pudieran resistir, conociéndola, la atracción de las muchachitas indígenas, semidesnudas en los días de fiesta, con el cuerpo pacientemente decorado de finas volutas negras o azules que parecían confundir su piel con una vaina de precioso encaje. Sea como fuere, hacia 1944 o 1945 según creo, don Félix cayó finalmente abatido por uno de sus nuevos familiares, quizá no tanto víctima de los indios como de la perturbación en que diez años antes lo había sumergido la visita de etnógrafos principiantes.

El almacén de la *fazenda* nos proporcionó los víveres: carne desecada, arroz, habas negras, harina de mandioca, mate, café y *rapadura.* También nos prestaron las monturas: caballos para los hombres y bueyes para los equipajes, pues llevábamos material de intercambio pensando en las colecciones que reuniríamos: juguetes de niños, collares de abalorios, espejos, brazaletes, anillos y perfumes; en fin, piezas de tela, mantas, vestidos y herramientas. Algunos trabajadores

de la *fazenda* nos servirían de guías, aunque bien contra su voluntad pues los apartaríamos de sus familias durante las fiestas navideñas.

En las aldeas nos esperaban; desde nuestra llegada a la *fazenda* hubo *vaqueiros* indios que partieron a anunciar la visita de extranjeros portadores de presentes. Esta perspectiva inspiraba diversas inquietudes a los indígenas; entre ellas predominaba la de que veníamos a *tomar conta:* a apoderarnos de sus tierras.

CAPITULO 19
NALIKE

Naliké, capital del territorio caduveo, se encuentra a 150 kilómetros de Guaycurús, es decir, a tres días de caballo. Los bueyes de carga se mandan antes a causa de su marcha más lenta. En la primera etapa nos proponíamos subir la pendiente de la Serra Bodoquena y pasar la noche en la meseta, en el último puesto de la *fazenda.* Rápidamente nos internamos en valles estrechos, llenos de pastos altos donde los caballos tienen dificultad para abrirse camino. La marcha se hace más pesada aún a causa del barro del pantano. El caballo pierde pie, lucha, vuelve a tierra firme como y donde puede, y uno vuelve a encontrarse cercado por la vegetación; ¡cuidado, pues! que una hoja en apariencia inocente no vaya a volcar el huevo hormigueante que cobija un enjambre de garrapatas: los mil bichos anaranjados se insinúan bajo los vestidos, cubren el cuerpo como de una capa fluida y se incrustan; para la víctima, el único remedio es ganarles de mano: saltar del caballo y despojarse de toda la ropa sacudiéndola vigorosamente mientras un compañero revisa su piel. Los gordos parásitos solitarios de color gris son menos catastróficos y se fijan sin dolor en la epidermis; se los descubre al tacto algunas horas o algunos días más tarde, en forma de hinchazones integradas al cuerpo que hay que cortar con el cuchillo.

Finalmente la maleza se aclara dejando lugar a un camino pedregoso que por una débil pendiente conduce a una selva seca donde se mezclan los árboles y los cactos. La tormenta que se preparaba desde la mañana estalla mientras rodeamos un picacho erizado de cactos candelabros. Echamos pie a tierra y nos cobijamos en una grieta que parece húmeda aunque protectora. Apenas penetramos, se llena del zumbido de los *morcegos* (murciélagos), que tapizan las paredes, cuyo sueño hemos turbado.

En cuanto deja de llover retomamos la marcha por una selva cerrada y sombría, llena de olores frescos y de frutos salvajes: *genipapo,* de pesada carne y áspero sabor; *guavira* de los claros, que tiene

fama de aliviar la sed del viajero con *su* pulpa eternamente fría, o *cajú,* que revelan antiguas plantaciones indígenas.

La meseta nos devuelve el aspecto característico del Mato Grosso: pastos altos salpicados de árboles. Alcanzamos el fin de la etapa a través de una zona pantanosa, barro resquebrajado por la brisa, por donde corren pequeñas zancudas; un corral, una choza; es el puesto del Largón, donde encontrarnos una familia absorbida en su tarea de carnear un *bezerro* —toro joven— que están repartiendo. Dos o tres niños desnudos se revuelcan y se balancean con gritos de placer en la osamenta ensangrentada, que utilizan a manera de barquilla. Sobre el fuego que brilla a pleno viento en el crepúsculo, el *churrasco* se asa y chorrea mientras los *urubus* —aves de rapiña—, que descienden por cientos sobre el lugar de la carneada, se disputan con los perros la sangre y las sobras.

Después del Largón seguiremos la «ruta de los indios»; la *serra* se muestra muy escarpada para el descenso; hay que ir a pie guiando a los caballos, nerviosos por las dificultades del relieve. El sendero domina un torrente cuyas aguas, sin ser vistas, se oyen golpear sobre la roca y escurrirse en cascadas; nos deslizamos por las piedras húmedas o sobre los aguazales barrosos que dejó la última lluvia. Finalmente, al extremo de la *serra,* alcanzamos un circo despejado, el *campo dos indios,* donde descansamos un momento con nuestras cabalgaduras antes de volver a partir a través del pantano.

Desde las cuatro de la tarde hay que empezar a preparar el alto: elegimos algunos árboles para tender hamacas y mosquiteros; los guías prenden el fuego y preparan la comida: arroz y carne desecada. Tenemos tanta sed que engullimos sin repugnancia litros de esa mezcla de tierra, agua y permang'anato que hace las veces de bebida. El día cae. Detrás de la tela sucia de los mosquiteros contemplamos un momento el cielo inflamado. Apenas comenzamos el sueño y ya volvemos a partir; es medianoche, los guías, que ya han ensillado los caballos, nos despiertan. En esta estación cálida hay que cuidar los animales y aprovechar el fresco nocturno. Bajo el claro de luna retomamos el camino, semidormidos, embotados y tiritantes; los caballos trastabillan, y todo el tiempo lo pasamos acechando la llegada del alba. Hacia las cuatro de la mañana llegamos a Pitoko, donde el Servicio de Protección de los Indios tuvo antiguamente un puesto importante. Sólo hay tres casas en ruinas; entre ellas encontramos el lugar preciso para suspender las hamacas. El río Pitoko corre silencioso; salió del pantanal y se pierde algunos kilómetros más allá. Este curso del aguazal, sin fuente ni desembocadura, abriga una población de pirañas, que son una amenaza para el imprudente pero que no impiden bañarse y extraer agua al indio cuidadoso (aún hay algunas familias indias diseminadas en el pantano).

Desde ahora estamos en pleno pantanal: cubetas inundadas entre crestas boscosas, o bien vastas extensiones barrosas sin un solo ár-

bol. El buey de silla resultaría mejor que el caballo, pues el pesado animal, que se maneja por medio de una cuerda pasada por un anillo nasal, si bien progresa lentamente, soporta mejor las marchas extenuantes a través del pantano, a menudo con el agua hasta el pecho.

Nos encontrábamos en una llanura que probablemente seguía hasta el río Paraguay, tan plana que el agua no llegaba a evacuarse, cuando estalló la tormenta más violenta que jamás he tenido que afrontar. Ningún abrigo posible, ningún árbol se veía en el horizonte: no teníamos más remedio que avanzar, tan chorreantes y empapados como nuestras cabalgaduras, mientras el rayo caía a diestra y siniestra como los proyectiles de un tiro de estacada. Después de dos horas de prueba la lluvia paró; se comenzaron a ver los remolinos que circulaban lentamente por el horizonte, como en alta mar. Pero en la extremidad de la llanura ya se perfilaba una terraza arcillosa, de algunos metros de alto, sobre la cual unas diez chozas se recortaban contra el cielo. Estábamos en Engenho, cerca de Naliké, donde habíamos decidido vivir, ya que en 1935 la vieja capital sólo poseía cinco chozas.

Para el ojo inexperto, esas cabanas apenas diferían de las de los campesinos brasileños más próximos con los cuales los indígenas se identificaban por el vestido y a menudo por el tipo físico —la proporción de mestizos era muy alta—. En cuanto a la lengua, el problema era diferente: la fonética guaycurú procura al oído una sensación placentera: una manera de hablar precipitada, con palabras largas, vocales claras, alternadas con dentales, guturales y una abundancia de palatalizadas o de líquidas, hacen pensar en un arroyuelo que corre saltando sobre los guijarros. El término actual «caduveo» (que, por otra parte, se pronuncia «cadiveu») es una corrupción del nombre con que los indígenas se designaban a sí mismos: *cadiguegodí.* Pero no era cuestión de aprender la lengua en una estada tan corta, aunque el portugués de nuestros nuevos huéspedes fuera tan rudimentario.

El esqueleto de las habitaciones era de troncos descortezados, plantados en el suelo, que soportaban las vigas sobre el nacimiento de la primera horqueta, reservada especialmente por el leñador. Una cubierta de palmas secas formaba el techo de dos aguas; pero, a diferencia de las cabanas brasileñas, no había paredes; las construcciones constituían, de esa manera, una especie de transición entre las viviendas de los blancos (de las que había sido copiada la forma del techo) y los antiguos cobertizos indígenas de techumbre plana cubierta de esteras.

Las dimensiones de esas moradas rudimentarias eran más significativas: pocas chozas abrigaban a una sola familia; algunas, iguales a galpones alargados, alojaban hasta a seis; cada una disponía de un sector delimitado por los postes de construcción y provisto de una separación de tablas, donde los ocupantes pasaban el tiempo senta-

dos, acurrucados o estirados entre los cueros de gamo, algodones, calabazas, redes, recipientes de paja, amontonados, colgados, diseminados por todas partes. En los rincones se advertían las grandes vasijas decoradas para agua, que descansaban sobre un soporte constituido por una horqueta de tres ramas plantada por su extremidad inferior, y a veces esculpida.



Fig. 5. — Vasija para agua, decorada en rojo y claro y barnizada con resina negra.

Antaño esas moradas habían sido «casas largas» al estilo iroqués; por su aspecto algunas aún merecían ese nombre pero, por el agregado de varias familias en una sola comunidad de trabajo, habían llegado a ser contingentes; ya no se trataba, como antes, de una residencia matrilocal donde los yernos se agrupaban con sus mujeres alrededor del hogar de sus suegros.

Por otra parte, uno se sentía lejos del pasado en esa miserable cabana de donde parecía haberse esfumado hasta el recuerdo de la prosperidad de cuarenta años atrás, de la que diera testimonio el pintor y explorador Guido Boggiani —que vivió allí en 1892 y en 1897— en importantes documentos etnográficos: una colección que se encuentra en Roma y un encantador diario de viaje. La población de los tres centros casi no pasaba de 200 personas; vivían de la caza, de la recolección de frutos salvajes, de la cría de algunos bueyes y animales de corral y del cultivo de algunas parcelas de mandioca que se divisaban del otro lado de una única fuente, que manaba al pie del terraplén; allí íbamos una y otra vez a lavarnos la cara en medio de los mosquitos y a sacar un agua opalescente, ligeramente azucarada.

Aparte del trenzado de la paja, el tejido de los cinturones de algodón que llevaban los hombres y el batido de las monedas —más a menudo de níquel que de plata— para hacer con ellas discos y

tubos que se enhebraban en los collares, la cerámica constituía la actividad principal. Las mujeres mezclaban la arcilla del río Pitoko en tiestos machacados y arrollaban la pasta en cordones montados en espiral que golpeteaban para unirlos hasta que la pieza estuviera formada; aún fresca, era decorada con impresiones en hueco por medio de cuerdecillas y pintada con un óxido de hierro propio de la *serra.* Luego era cocida al aire libre; después de esto sólo quedaba continuar la decoración al calor con ayuda de dos barnices de resina blanda: negro de *pau santo,* amarillo traslúcido del *angico;* una vez que la pieza se enfriaba, se procedía a una aplicación de polvo blanco —tiza o ceniza— para hacer resaltar las impresiones.



FIG. 6. — Tres ejemplares de cerámica caduveo.

Las mujeres confeccionaban para los niños figurillas que representaban personas o animales, con todo aquello que les caía a la mano: arcilla, cera o vainas secas cuya forma se limitaban a corregir mediante un modelado superpuesto.



Fig. 7.— Dos estatuillas de madera: el Viejecito (a la izquierda), la Madre de los Gemelos (a la derecha).

En manos de los niños también se encontraban estatuillas de madera esculpida, generalmente vestidas de oropel, que hacían las veces de muñecos, mientras que otras, semejantes sin embargo a las primeras, eran preciosamente conservadas por algunas viejas en el fondo de sus canastas. ¿Eran juguetes, estatuas de divinidades, o imágenes de antepasados? Imposible decirlo frente a esos usos contradictorios, y menos aún por cuanto la misma estatuilla pasaba a veces de uno a otro empleo. En algunas —hoy están en el *Musée de l'Homme*— la significación religiosa es indudable: en una de ellas puede reconocerse a la Madre de los Gemelos, en otra al Viejecito —dios que descendió sobre la Tierra y fue maltratado por los hombres, a quienes castigó, pero salvó a la única familia en el seno de la cual encontró protección—. Por otra parte, sería demasiado fácil considerar esta actitud de abandonar los *santos* a los niños como un síntoma del decaimiento de un culto, pues ella, a nuestros ojos tan inestable, fue descripta exactamente en los mismos términos cuarenta años antes por Boggiani y diez años después de él por Fritch; además, observaciones diez años posteriores a las mías dan el mismo testimonio. Una condición que se prolonga sin cambiar durante cincuenta años debe ser, en cierto sentido, normal; habría que buscar la interpretación, no tanto en una descomposición —por otra parte cierta— de los valores religiosos, sino de tratar las relaciones entre lo sagrado y lo profano, más bien en una manera más común de lo que tenemos tendencia a creer. La oposición entre esos términos no es ni tan absoluta ni tan continua como muchas veces nos complacemos en afirmar.

En la choza vecina a la mía había un brujo curandero cuyos elementos de trabajo eran: un banquillo redondo, una corona de

paja, un sonajero de calabaza recubierto de un hilo perlado y un plumero de avestruz utilizado para capturar a los «animales» *(bichos:* entiéndase espíritus maléficos) causa de las enfermedades, cuya curación probaba su expulsión gracias al poder antagónico del *bicho* del brujo, su espíritu guardián; éste, además, era conservador: es él quien prohibe a su protegido cederme esos preciosos utensilios «a los cuales él estaba —me hizo contestar— habituado».



FIG. 8.—Alhajas caduveo hechas con monedas batidas y dedales.

Durante nuestra estada tuvo lugar una fiesta en celebración de la pubertad de una niña que habitaba otra choza; empezaron por vestirla a la moda antigua: su ropa de algodón fue reemplazada por una pieza de tejido cuadrada que envolvía el cuerpo por debajo de las axilas. Le pintaron los hombros, los brazos y la cara con ricos dibujos, y todos los collares disponibles fueron enroscados en su cuello. Por otra parte, todo esto quizá no era tanto un sacrificio de acuerdo con las costumbres como una tentativa para «llenarnos los ojos». A los jóvenes etnógrafos se les enseña que los indígenas temen dejar captar su imagen por la fotografía y que conviene calmar su miedo e indemnizar lo que consideran un riesgo haciéndoles un regalo, ya un objeto, ya dinero. Los caduveo habían perfeccionado el sistema: no sólo me exigían que les pagase por dejarse fotografiar, sino que me obligaban a fotografiarlos para que les pagara; no pasaba un solo día sin que alguna mujer se me presentara con un atavío extraordinario y me impusiera, de buen o mal grado, la obligación de rendirle el homenaje de un «clic» seguido de algunos muréis. Cuidadoso de mis películas, muchas veces me limitaba a un simulacro y pagaba.

Sin embargo, resistir a ese ejercicio o considerarlo como una prueba de decadencia o de mercantilismo hubiera sido hacer muy mala etnografía, pues, en forma traspuesta, aparecían de esa manera rasgos específicos de la sociedad indígena: independencia y autoridad

de las mujeres de clase alta; ostentación ante el extranjero y reivindicación del homenaje de todos los otros. El vestido podía ser fantasioso e improvisado: la conducta que lo inspiraba conservaba toda su significación; era mi tarea restituirla al contexto de las instituciones tradicionales.



FIG. 9. — Dos estatuillas que representan personajes mitológicos; la de la izquierda, de piedra, la otra, de madera.

Lo mismo ocurrió con las manifestaciones que siguieron a la imposición de un taparrabos a la señorita: desde la siesta se pusieron a beber *pinga,* es decir alcohol de caña; los hombres, sentados en círculo, adjudicándose, a grandes voces, grados tomados de la jerarquía militar subalterna (la única que conocían): cabo, ayudante, lugarteniente o capitán. Se trataba ciertamente de una de esas «solemnes libaciones» que ya describieron los autores del siglo XVIII, donde los jefes se sentaban de acuerdo con su jerarquía, servidos por los escuderos, mientras que los heraldos enumeraban los títulos del bebedor y recitaban sus hazañas. Los caduveos reaccionan a la bebida de una manera curiosa: después de un período de excitación caen en un melancólico silencio y luego se ponen a sollozar. Dos hombres menos borrachos toman entonces los brazos del desesperado y lo pasean de un lado a otro murmurándole palabras de consuelo y de afecto hasta que se decide a vomitar. En seguida, los tres vuelven a su sitio, donde continúa la libación.

Durante todo este tiempo las mujeres cantaban una breve melopea sobre tres notas que se repetía indefinidamente, y algunas viejas que bebían por su lado a veces se lanzaban gesticulando sobre el terraplén, y discurrían de manera al parecer poco coherente, en medio de risas y bufonadas. Aun aquí hubiera sido una equivocación considerar su conducta como una simple manifestación de inercia o abandono de viejas borrachas, pues los antiguos autores atestiguan que las fiestas, principalmente las que celebraban los más importantes momentos del crecimiento de un niño noble, se caracterizaban

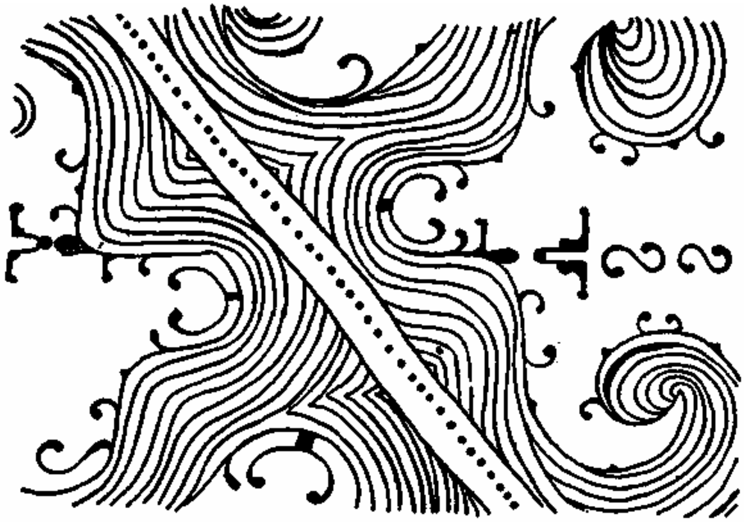
por exhibiciones femeninas en papeles donde simulaban cambiar su sexo: desfiles guerreros, danzas y torneos. Esos campesinos andrajosos, perdidos en el fondo de su pantano, ofrecían un espectáculo miserable, pero su misma decadencia no hacía sino volver más conmovedora la tenacidad con que habían preservado ciertos rasgos del pasado.

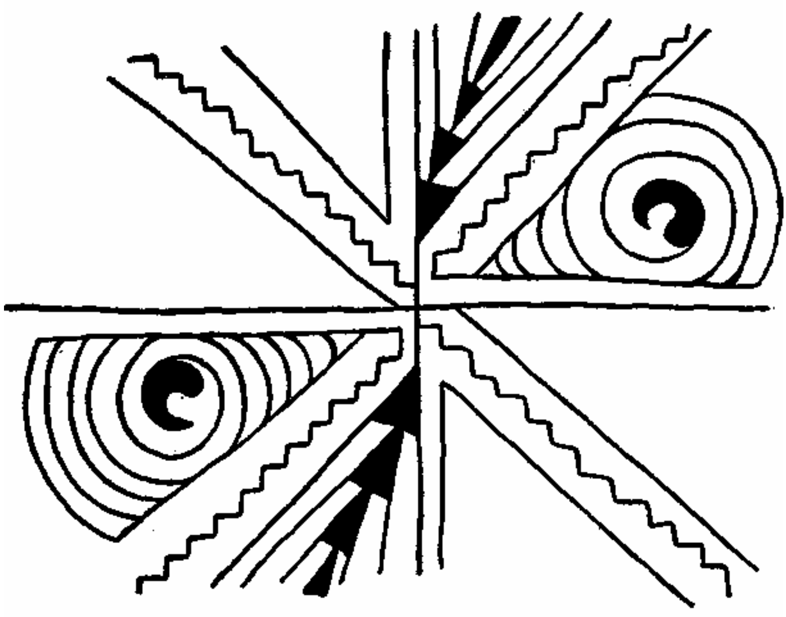
CAPITULO 20 UNA SOCIEDAD INDÍGENA Y SU ESTILO

El conjunto de las costumbres de un pueblo es marcado siempre por un estilo; dichas costumbres forman sistemas. Estoy persuadido de que esos sistemas no existen en número ilimitado y de que las sociedades humanas, como los individuos —en sus juegos, sus sueños o sus delirios— jamás crean de manera absoluta sino que se limitan a elegir ciertas combinaciones en un repertorio ideal que resultaría posible reconstituir. Si se hiciera el inventario de todas las costumbres observadas, de todas aquellas imaginadas en los mitos así como de las evocadas en los juegos de los niños y de los adultos, de los sueños de los individuos sanos o enfermos y de las conductas psicopatológicas, se llegaría a una especie de tabla periódica como la de los elementos químicos, donde todas las costumbres reales o simplemente posibles aparecerían agrupadas en familias y donde nos bastaría reconocer aquellas que las sociedades han adoptado efectivamente.

Estas reflexiones son particularmente apropiadas para el caso de los mbayá-guaycurú, de quienes, con los toba y los pilagá del Paraguay, los caduveo son en la actualidad los últimos representantes. Su civilización recuerda irresistiblemente aquella que nuestra sociedad se entretuvo en imaginar en uno de sus juegos tradicionales, y cuyo modelo extrajo tan hábilmente la fantasía de Lewis Carroll: esos indios caballeros semejan *figuras de naipes.* Ese rasgo surgía ya de su vestimenta: túnicas y abrigos de cuero que agrandaban la espalda y caían en pliegues duros, decorados en negro y rojo con dibujos que los antiguos autores comparaban a las alfombras de Turquía y donde aparecían motivos en forma de pica, corazón, diamante y trébol.

Tenían reyes y reinas y, como a las de Alicia, nada gustaba tanto a estas últimas como jugar con las cabezas cortadas que les traían los guerreros. Los nobles caballeros y las nobles damas se divertían en los torneos; estaban liberados de los trabajos subalternos por una población instalada más antiguamente y de distinta lengua y cultura: los guana. Los tereno —sus últimos representantes— viven





FIGS. 10 y 11. — Dibujos caduveo.

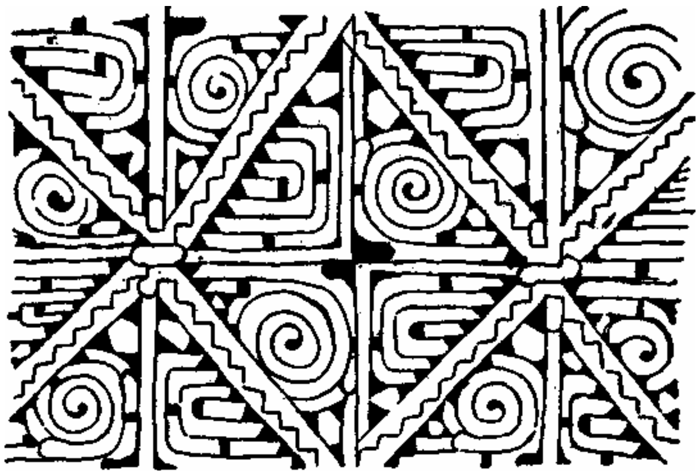
en una reserva gubernamental, no lejos de la pequeña ciudad de Miranda, donde fui a visitarlos. Estos guana cultivaban la tierra y pagaban un tributo de productos agrícolas a los señores mbayá a cambio de su protección —es decir, para preservarse del pillaje y las depredaciones que ejercían las bandas de caballeros armados—. Un alemán del siglo xvi que se aventuró por esas regiones comparó tales relaciones con las existentes en su época en Europa central entre los señores feudales y sus siervos.

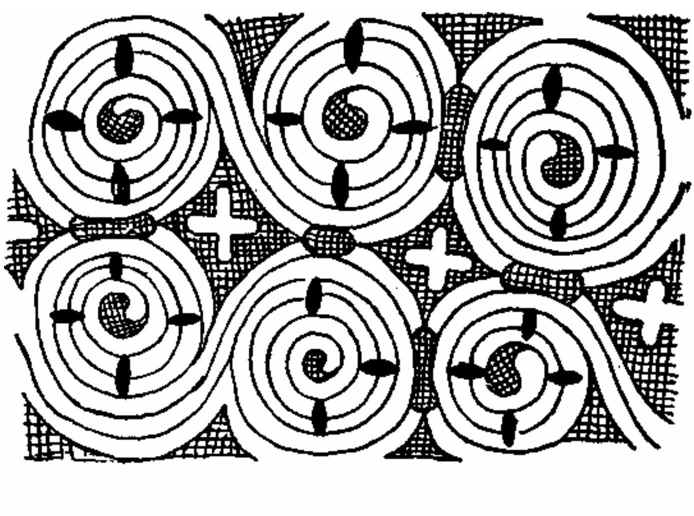
Los mbayá estaban organizados en castas: en la cima de la escala social se encontraban los nobles, divididos en dos órdenes: grandes nobles hereditarios e individuos ennoblecidos, generalmente para sancionar la coincidencia de su nacimiento con la de un niño de alta jerarquía. Los grandes nobles se distinguían, por lo demás, en ramas mayores y ramas menores. En seguida venían los guerreros, entre los cuales los mejores eran admitidos, previa iniciación, en una cofradía que daba derecho a llevar nombres especiales y al empleo de una lengua artificial formada por la adición de un sufijo a cada palabra, como ocurre en ciertas jergas. Los esclavos chamacoco o de otra extracción y los siervos guana constituían la plebe, aunque estos últimos adoptaron, para sus propias necesidades, una división en tres castas que imitaba a la de sus amos.

Los nobles mostraban su jerarquía por medio de pinturas corporales hechas con plantillas caladas o tatuajes, que equivalían a un blasón. Se afeitaban completamente la cara, las cejas inclusive, y llamaban con repugnancia «hermanos del avestruz» a los europeos, de ojos enmarañados. Hombres y mujeres aparecían en público rodeados de una corte de esclavos y clientes que se apresuraban a ahorrarles todo esfuerzo. Aún en 1935, las mejores diseñadoras, viejos monstruos acicalados y cargados de colgantes, se disculpaban por haber tenido que abandonar las artes de adorno, pues estaban privadas de las *cativas* —esclavas— antiguamente a su servicio. También había en Nalíké algunos viejos esclavos chamacoco que ahora habían sido integrados al grupo, pero que eran tratados con condescendencia.

La altivez de esos señores había intimidado incluso a los conquistadores españoles y portugueses, que les otorgaban los tratamientos de «don» y «doña». Se decía entonces que ninguna mujer blanca que fuera capturada por los mbayá tenía nada que temer, pues ningún guerrero pensaría en mancillar su sangre con semejante unión. Ciertas damas mbayá rehusaron visitar a la esposa del virrey a causa de que tan sólo la reina de Portugal era digna de su trato; hubo una, doncella aún, conocida por el nombre de doña Catarina, que declinó una invitación a Guiaba del gobernador de Mato Grosso; como ya estaba en edad de casarse, pensaba que ese señor la pediría en matrimonio, y ella no podía malcasarse ni tampoco ofenderlo con su rechazo.

Nuestros indios eran monógamos pero las adolescentes preferían

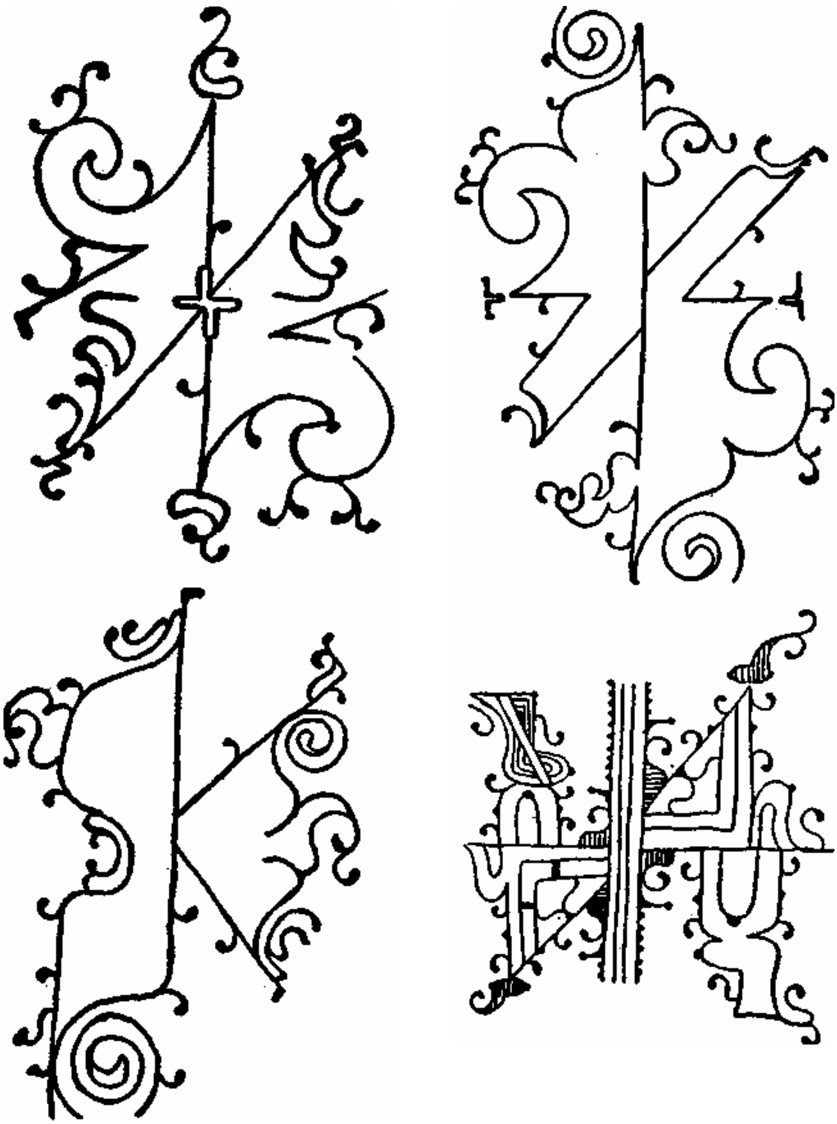




FIGS. 12 y 13.—Motivos de pinturas corporales.

a veces seguir *a* los guerreros en sus aventuras; ellas les servían de escuderos, de pajes y de amantes. En cuanto a las damas nobles, atendían a festejantes que a menudo también eran sus amantes sin que los maridos se dignaran manifestar celos, pues ello les hubiera hecho perder la compostura. Esta sociedad se mostraba muy adversa a los sentimientos que nosotros consideramos como naturales. Así, experimentaba un vivo asco por la procreación. El aborto y el infanticidio eran practicados de manera casi normal; la perpetuación del grupo se efectuaba por adopción antes que por generación; uno de los fines principales de las expediciones guerreras era el de procurarse niños. Se calculaba que a principios del siglo xix apenas el 10 por ciento de los miembros de un grupo guaycurú le pertenecían por la sangre.

Cuando los niños llegaban a nacer no eran educados por sus padres, sino confiados a otra familia, donde aquéllos los visitaban muy pocas veces; se los tenía ritualmente pintados de la cabeza a los pies con pintura negra, y se los designaba con un nombre que los indígenas aplicaron luego a los negros, cuando los conocieron; así estaban hasta los catorce años, momento en que se los iniciaba, se los lavaba y se les afeitaba una de las dos coronas concéntricas de cabello con las que hasta ese momento se los había peinado.
Sin embargo, el nacimiento de niños de alta jerarquía era ocasión para fiestas que se repetían a cada etapa de su crecimiento: el destete, los primeros pasos, la participación en los juegos, etc. Los heraldos proclamaban los títulos de la familia y auguraban un porvenir glorioso al recién nacido; se designaba a otro niño, nacido al mismo tiempo, como su hermano de armas; se organizaban libaciones en las cuales el hidromiel era servido en vasos hechos con cuernos o cráneos; las mujeres, con el atavío de los guerreros, se enfrentaban en combates simulados. Los nobles, sentados de acuerdo con su jerarquía, eran servidos por esclavos a quienes estaba prohibido beber para que estuvieran en condiciones de ayudar a sus amos a vomitar, en caso necesario, y de cuidarlos hasta que se adormecieran a la espera de las visiones deliciosas que su ebriedad les proporcionaría. Todos esos David, Alejandro, César, Carlomagno, esas Raquel, Judith, Palas y Argina; esos Héctor, Ogier, Lancelote y Lahire fundaban su soberbia en la certeza de que estaban predestinados a dirigir la humanidad. Esta certeza provenía de un mito que sólo conocemos por fragmentos, pero que, depurado por los siglos, resplandece con una admirable simplicidad; constituye la forma más concisa de la evidencia —de la cual mi viaje a Oriente me colmaría más tarde— de que el grado de servidumbre es función del carácter acabado de la sociedad. He aquí el mito: cuando el ser supremo, Gonoenhodí, decidió crear a los hombres, sacó en primer lugar de la tierra a los guana y después a las otras tribus; a los primeros dio como patrimonio la agricultura, a los segundos, la caza. El Enga-



FIGS. 14 a 17. — Otros motivos de pinturas corporales.

ñador, que es la otra divinidad del panteón indígena, se dio cuenta entonces de que los mbayá habían sido olvidados en el fondo del agujero y los hizo salir; pero como nada quedaba para ellos, tuvieron derecho a la única función que aún estaba disponible, a saber, la de oprimir y explotar a los otros. ¿Hubo alguna vez un Contrato Social más profundo que éste?

Estos personajes de novela de caballería, absorbidos en su juego cruel de prestigios y de dominaciones en el seno de una sociedad que merece doblemente ser llamada «incisiva», crearon un arte gráfico cuyo estilo no se puede comparar con casi nada de lo que América precolombina nos ha dejado y que a nada se parece salvo quizás a la decoración de nuestros naipes. Ya he aludido a ello anteriormente pero ahora quiero describir ese rasgo extraordinario de la cultura caduveo.

En nuestra tribu, los hombres son escultores y las mujeres pintoras. Los hombres dan forma, en la madera dura y azulada del guayaco, a las figurillas que mencioné más arriba; también decoran en relieve los cuernos de cebú que les sirven como taza, con figuras de hombres, avestruces y caballos; a veces dibujan, pero siempre para representar ramas, seres humanos o animales. A las mujeres está reservada la decoración de la cerámica y de las pieles, y las pinturas corporales; entre ellas, muchas son virtuosas indiscutidas.

La cara y a veces también todo el cuerpo están cubiertos por una redecilla de arabescos asimétricos alternados con motivos de una geometría sutil. El primero en describirlos fue el misionero jesuíta Sánchez Labrador, que vivió entre ellos de 1760 a 1770; pero para ver reproducciones exactas hay que esperar hasta la llegada de Boggiani, un siglo después. En 1935, yo mismo reuní varios cientos de motivos de la manera siguiente: primero me propuse fotografiar las caras, pero las exigencias financieras de las bellas de la tribu hubieran agotado rápidamente mis recursos. Luego intenté trazar rostros en hojas de papel sugiriendo a las mujeres que los pintaran como lo hubieran hecho sobre sus propios rostros; el éxito fue tal que renuncié a mis torpes croquis. Las dibujantes no se desconcertaban para nada frente a hojas en blanco, lo cual demuestra la indiferencia de su arte con respecto a la arquitectura natural del rostro humano.

El virtuosismo antiguo parecía conservado tan sólo por algunas mujeres muy viejas, y durante largo tiempo estuve convencido de que mi colección había sido reunida en sus últimos momentos. ¡Cuál no fue mi sorpresa cuando, hace dos años, recibí una publicación ilustrada de una colección hecha quince años más tarde por un colega brasileño! No sólo sus documentos parecían de una ejecución tan segura como la de los míos, sino que muy a menudo los motivos eran idénticos. Durante todo ese tiempo, el estilo, la técnica y la inspiración no habían cambiado, como tampoco durante los cuarenta años transcurridos entre la visita de Boggiani y la mía. Este conser-

vadorismo es tanto más notable por cuanto no se extiende *a* la alfarería, la cual, según los últimos ejemplares que se han recogido y publicado, parece estar en completo proceso de degeneración. Aquí puede verse una prueba de la importancia excepcional que las pinturas corporales, y sobre todo las de la cara, poseen en la cultura indígena.

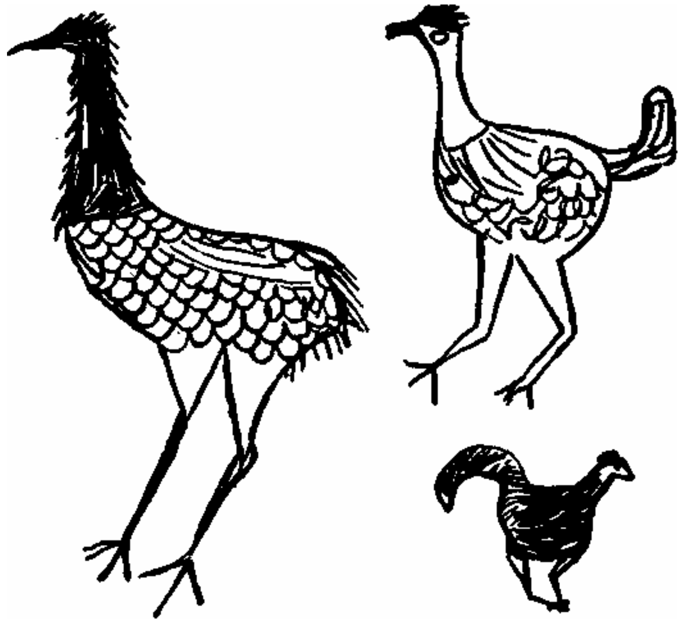


FIG. 18. — Dibujos hechos por un muchachito caduveo.

Antaño los motivos eran tatuados o pintados; hoy sólo subsiste el último método. La pintora trabaja sobre el rostro o el cuerpo de una compañera, a veces también sobre el de un muchachito. Los hombres abandonan la costumbre más rápidamente. Con una fina espátula de bambú empapada en el jugo del *genipapo* —incoloro al principio, pero que se convierte en azul-negro por oxidación— la artista improvisa directamente, sin modelo, esquema, ni punto de referencia. Adorna el labio superior con un motivo en forma de arco que, en ambos extremos, termina en espirales; luego divide la cara por medio de un trozo vertical, a veces cortado horizontalmente. La cara, en cuatro partes, seccionada o también dividida al sesgo, es entonces decorada libremente con arabescos que no reparan en la ubicación de los ojos, la nariz, las mejillas, la frente o el mentón, y se desenvuelven como en un campo continuo. Esas composiciones expertas, asimétricas y equilibradas a la vez, comienzan desde un

rincón cualquiera y son llevadas a su fin sin titubeos ni borraduras. Recurren a motivos relativamente simples tales como espirales, eses, cruces, rombos, grecas y volutas, pero combinados de tal manera que cada obra posee un carácter original. Sobre 400 dibujos que reuní en 1935 no observé dos semejantes, pero, como hice la comprobación inversa al comparar mi colección con la recogida más tarde, puede concluirse que el repertorio extraordinariamente extenso de los artistas está también fijado por la tradición. Desgraciadamente ni yo ni mis sucesores pudimos penetrar la teoría subyacente

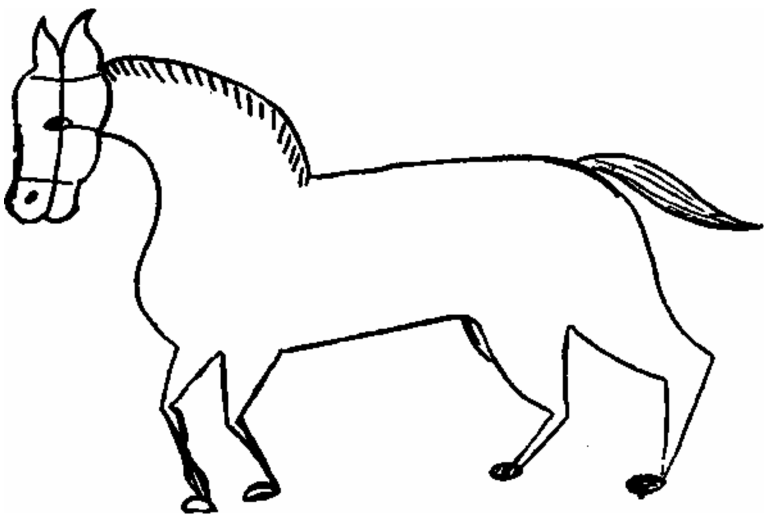


FIG. 19. — Otro dibujo del mismo autor.

a esta estilística indígena: los informantes proporcionan algunos términos que corresponden a los motivos elementales pero invocan la ignorancia o el olvido para todo aquello que se refiere a las decoraciones más complejas. Quizá procedan sobre la base de una habilidad empírica transmitida de generación en generación, quizá quieran guardar el secreto sobre los arcanos de su arte.

Hoy en día los caduveo se pintan sólo por placer, pero antes la costumbre ofrecía una significación más profunda. Según el testimonio de Sánchez Labrador, las castas nobles no se pintaban más que la frente y sólo el vulgo se adornaba toda la cara; también en esta época sólo las mujeres jóvenes seguían la moda: es raro —indica— que las viejas pierdan el tiempo en estos dibujos: se contentan con los que los años grabaron en su rostro. El misionero se muestra alarmado por ese desprecio de la obra del Creador; ¿por qué los indígenas alteran la apariencia del rostro humano? Busca explicaciones: ¿quizá para engañar el hambre pasan horas trazando sus ara-

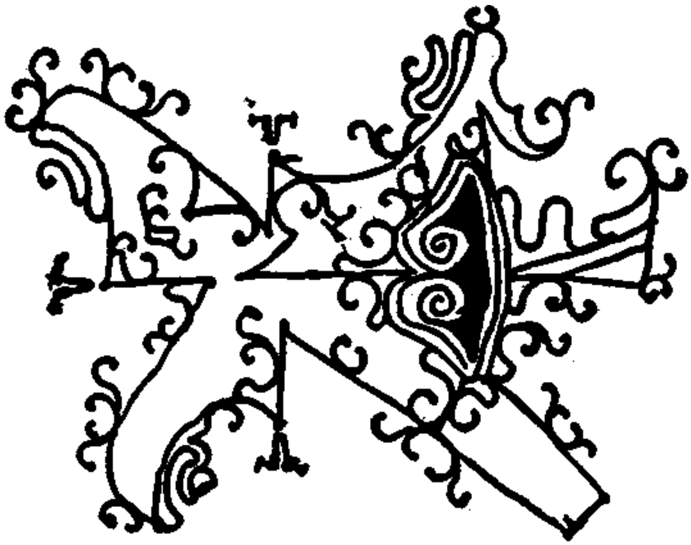
béseos? ¿quizá para ocultarse de sus enemigos? Imagine él lo que imagine, siempre se trata de engaños. ¿Por qué? Por más repugnancia que experimente, hasta el misionero es consciente de que esas pinturas tienen para los indígenas una importancia primordial y de que son, en cierto sentido, su propio fin.

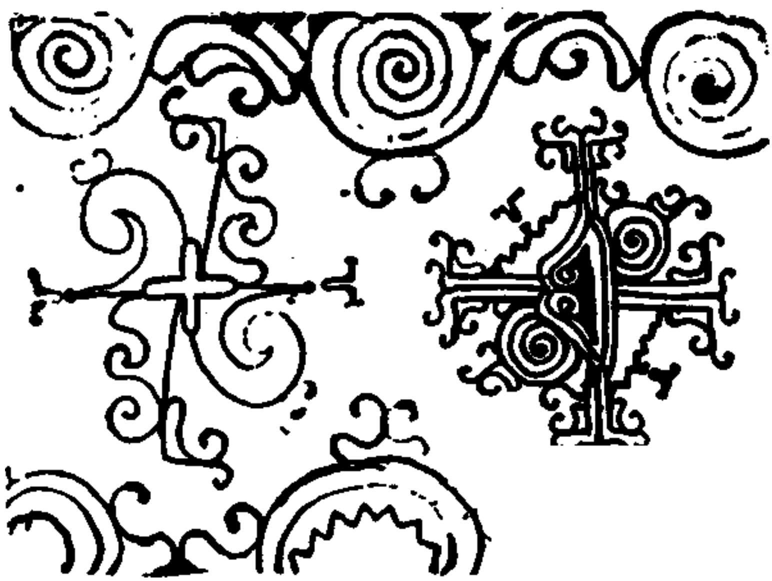
También nos muestra a esos hombres que pierden días enteros haciéndose pintar, olvidados de la caza, de la pesca y de sus familias. «¿Por qué sois tan estúpidos?», preguntaban aquéllos a los misioneros. «¿Y por qué somos estúpidos?», respondían éstos. «Porque no os pintáis como los eyiguayeguí.» Había que estar pintado para ser hombre; el que permanecía al natural no se distinguía de los irracionales.

Casi no se duda de que en la actualidad la persistencia de la costumbre entre las mujeres se explica por consideraciones de tipo erótico. La reputación de las mujeres caduveo está sólidamente establecida en ambas márgenes del río Paraguay; muchos mestizos e indios de otras tribus vienen a instalarse y a casarse a Naliké. Las pinturas faciales y corporales explican quizás este atractivo; en todo caso, lo refuerzan y lo simbolizan. Esos contornos delicados y sutiles, tan sensibles como las líneas de la cara, que subrayan o revelan, dan a la mujer un aire deliciosamente provocativo. Esa cirugía pictórica opera una especie de injerto del arte sobre el cuerpo humano. Y Sánchez Labrador se contradice cuando protesta ansiosamente diciendo que esto es oponer a las gracias de la Naturaleza una fealdad artificiosa, pues poco después afirma que las más bellas tapicerías no podrían rivalizar con esas pinturas. Sin duda, el efecto erótico de los afeites jamás ha sido tan sistemática y conscientemente explotado.

Tanto en sus pinturas faciales como en la costumbre del aborto y del infanticidio, los mbayá expresan un mismo horror por la naturaleza. El arte indígena proclama un soberano desprecio por la arcilla de la que estamos amasados; en esto, limita con el pecado. Desde su punto de vista de jesuita misionero, Sánchez Labrador se mostraba singularmente perspicaz y adivinaba allí al demonio. El mismo subraya el aspecto prometeico de este arte salvaje cuando describe la técnica según la cual los indígenas se cubrían el cuerpo con motivos en forma de estrellas: así, señala, cada *eyiguayeguí* se contempla como otro Atlante que ya no sólo con sus hombros y sus manos constituye el soporte de un universo torpemente representado, sino con toda la superficie de su cuerpo. El carácter excepcional del arte caduveo ¿no podrá explicarse como una renuncia del hombre a ser un reflejo de la imagen divina?

Considerando los motivos en forma de barras, de espirales y de barrenas por los cuales este arte parece tener especial predilección, se piensa inevitablemente en el barroco español, en sus hierros forjados y en sus estucos. ¿No estaremos en presencia de un estilo



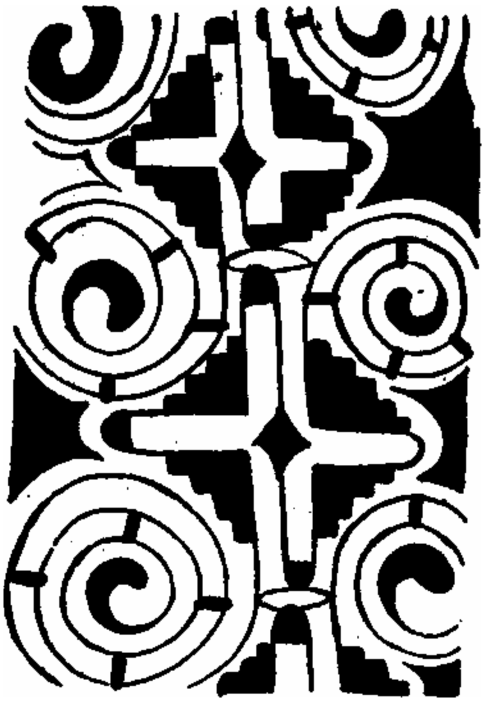


^(c

^

ingenuo tomado de los conquistadores? Cierto es que los indígenas se apropiaron de temas, y conocemos ejemplos de este procedimiento. Cuando visitaron por primera vez un barco de guerra occidental, que navegaba en 1857 por el Paraguay, los marinos del *Maracanhá* los vieron al día siguiente con el cuerpo cubierto de motivos en forma de anclas; un indio hasta se había hecho representar, sobre el busto entero, un uniforme de oficial perfectamente reconstruido, con los botones, los galones, el cinturón y los faldones que pasaban por debajo. Todo lo que esto prueba es que los mbayá ya tenían la costumbre de pintarse y que en este arte habían alcanzado gran virtuosismo. Por lo demás, por raro que sea en América precolombina, su estilo curvilíneo presenta analogías con documentos arqueológicos exhumados en diversos puntos del continente, algunos anteriores en muchos siglos al descubrimiento: Hopewell, en el valle del Ohio, y la reciente alfarería caddo en el del Mississippi; Santarém y Marajó, en la embocadura del Amazonas y en Chavín, Perú. Esta dispersión misma es un signo de antigüedad.

FIG. 21. — Decoración de cuero pintado.



El verdadero problema es otro. Cuando se estudian los dibujos caduveo se impone una comprobación: su originalidad no tiene que ver con los motivos elementales, que son lo suficientemente simples para haber sido inventados independientemente antes que tomados de otra parte (y probablemente los dos procedimientos han existido a la vez), sino que resulta de la manera como esos motivos son combinados entre sí; está al nivel del resultado, de la obra acabada. Ahora bien, los procedimientos de composición son tan refinados y sistemáticos que superan de lejos las sugestiones correspondientes que el arte europeo del tiempo del Renacimiento haya podido ofrecer a los indios. Cualquiera que sea el punto de partida, ese desarrollo excepcional sólo puede explicarse entonces por razones que le son propias.

Antaño intenté desbrozar algunas de esas razones comparando el arte caduveo con otros que presentan analogías con él: China arcaica, costa noroeste del Canadá y de Alaska, Nueva Zelanda.[1] La hipótesis que aquí presento es bastante distinta, pero no contradice sino complementa la interpretación anterior.

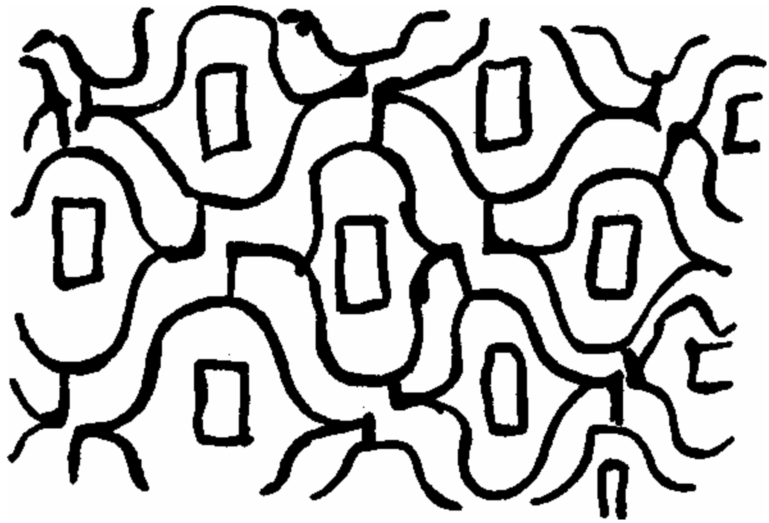
Como anotaba yo entonces, el arte caduveo está señalado por un dualismo: el de los hombres y el de las mujeres, los unos escultores, las otras pintoras; los primeros están aferrados a un estilo representativo y naturalista a pesar de las estilizaciones, en tanto que las segundas se consagran a un arte no representativo. Limitándome ahora a la consideración de este arte femenino, quisiera señalar que el dualismo se extiende allí a muchos planos.

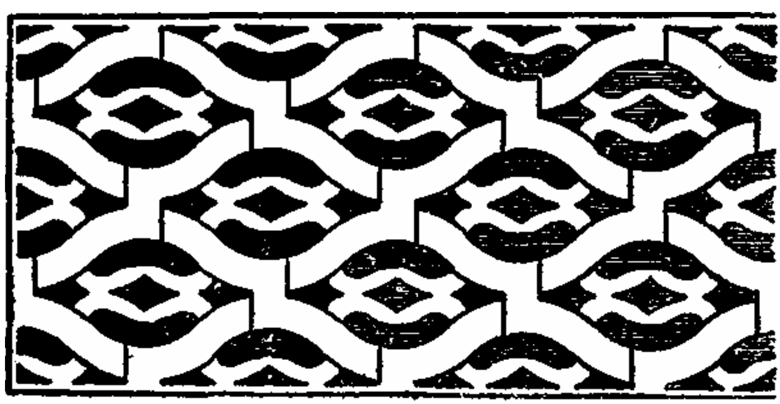
Las mujeres practican dos estilos, igualmente inspirados por el espíritu decorativo y la abstracción. Uno es angular y geométrico, otro curvilíneo y libre. Muy a menudo, las composiciones se fundan sobre una combinación regular de ambos. Por ejemplo, uno es empleado para los ribetes y el encuadre, el otro para el decorado principal; el caso de la alfarería es más sorprendente aún: en ella se encuentra generalmente un decorado geométrico en el cuello y uno curvilíneo en la *panza,* o a la inversa. El estilo curvilíneo se adapta más a las pinturas de la cara y el geométrico a las del cuerpo; a menos que, por una división suplementaria, cada región lleve un decorado que proceda de una combinación de los dos.

En todos los casos, el trabajo acabado traduce una preocupación de equilibrio, entre otros principios que van también de a pares: una decoración primitivamente lineal es retomada al final de la ejecución para ser parcialmente transformada en superficies (llenando ciertos sectores, como hacemos cuando dibujamos maquinalmente); la mayoría de las obras se funda en la alternancia de dos temas, y casi siempre la figura y el fondo ocupan aproximadamente una super-

1. «Le dédoublement de la répresentation dans les arts de l'Asie et de l'Amérique», *Renaissance,* Nueva York, 1945, vols. II y III, pp. 168-186, 20 figuras.

ficie igual, de tal modo que es posible leer la composición de las dos maneras, invirtiendo los grupos e invitándolos a desempeñar uno u otro papel: cada motivo puede ser percibido en positivo o en negativo. Finalmente, la decoración respeta a menudo un doble principio de simetría y asimetría simultáneamente aplicados, que se traduce en forma de registros opuestos entre sí, raras veces partidos o interrumpidos, más a menudo seccionados, divididos o también acuartela-



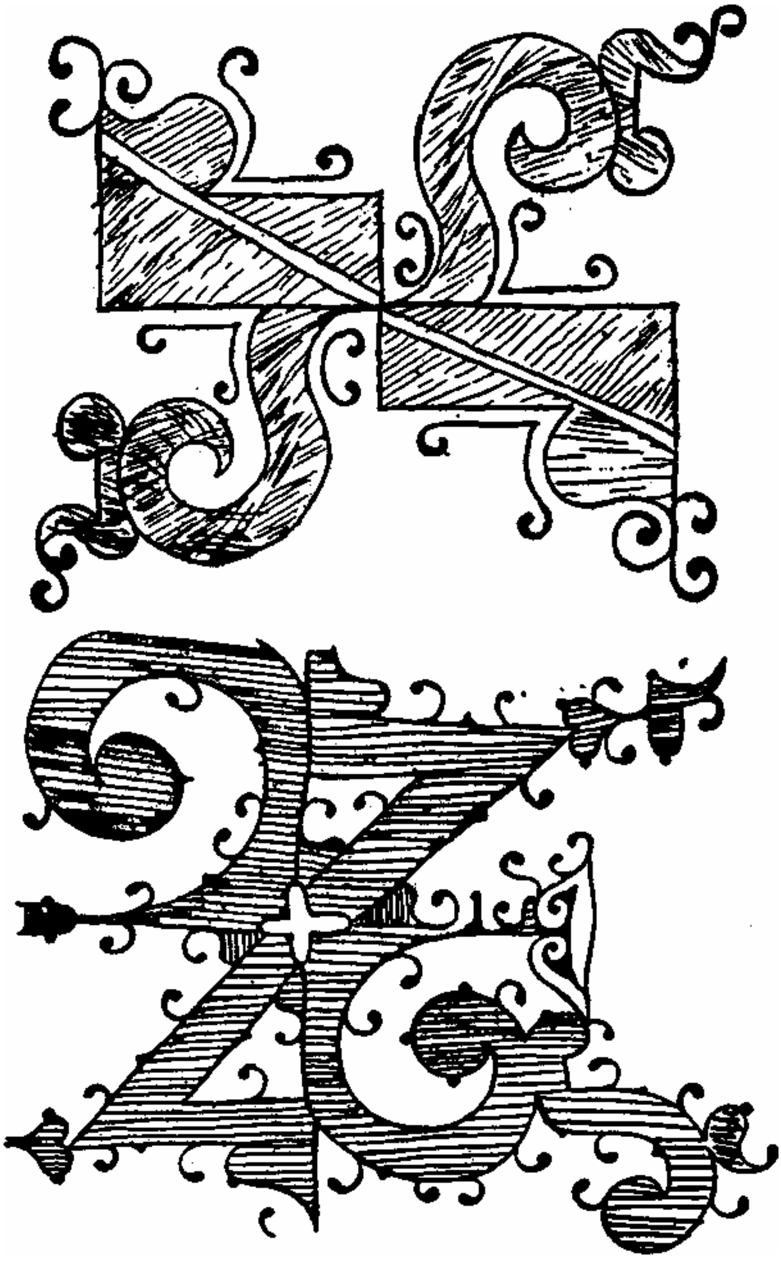


FIGS. 22 y 23. — Pintura corporal: a la izquierda, recogida por Boggiani (1895); a la derecha, por el autor (1935).

dos o jironados. Empleo a propósito estos términos de heráldica, pues todas esas reglas evocan irresistiblemente los principios del blasón. Prosigamos el análisis por medio de un ejemplo: he aquí una pintura de cuerpo que parece simple (figs. 22-23); consiste en palos ondulados y colocados uno junto a otro, que determinan campos fusiformes y regulares cuyo fondo se halla ocupado por un sembrado de pequeñas piezas a razón de una por campo. Esta descripción es engañosa: miremos desde más cerca. Quizá dé cuenta de la apariencia general en el dibujo terminado; pero la dibujante no ha comenzado por trazar sus cintas onduladas para adornar seguidamente cada intersticio de cada pieza. Su método ha sido diferente y más complicado. Ha trabajado como un pavimentador, construyendo filas sucesivas por medio de elementos idénticos. Cada elemento está compuesto de la siguiente manera: un sector de cinta, formado él mismo por la parte cóncava de una banda y la parte convexa de la banda adyacente; un campo fusiforme; una pieza en el centro de ese campo. Esos elementos se imbrican descolgándose unos sobre otros y sólo al final la figura encuentra una estabilidad que confirma y desmiente a la vez el procedimiento dinámico según el cual fue ejecutada.

El estilo caduveo nos enfrenta, por lo tanto, con toda una serie de complejidades. En primer lugar, hay un dualismo que se proyecta en planos sucesivos, como en una sala de espejos: hombres y mujeres, pintura y escultura, representación y abstracción, ángulo y curva, geometría y arabesco, cuello y *panza,* simetría y asimetría, línea y superficie, ribete y motivo, pieza y campo, figura y fondo. Pero esas oposiciones se perciben después; tienen un carácter estático; la dinámica del arte, es decir, la manera como los motivos son imaginados y ejecutados, destaca esta dualidad fundamental en todos los planos, pues los temas primarios son primero desarticulados, luego recompuestos en temas secundarios que hacen intervenir en una unidad provisional fragmentos tomados de los precedentes, y aquéllos son yuxtapuestos de tal manera que la unidad primitiva reaparece como por un truco de prestidigitación. En fin, las decoraciones complejas que se obtienen por medio de ese procedimiento son a su vez destacadas y confrontadas por medio de cuarteles iguales a los de los blasones, donde dos decoraciones se reparten entre cuatro cantones opuestos dos a dos, que simplemente se van repitiendo en cada uno de ellos, en forma y en color.

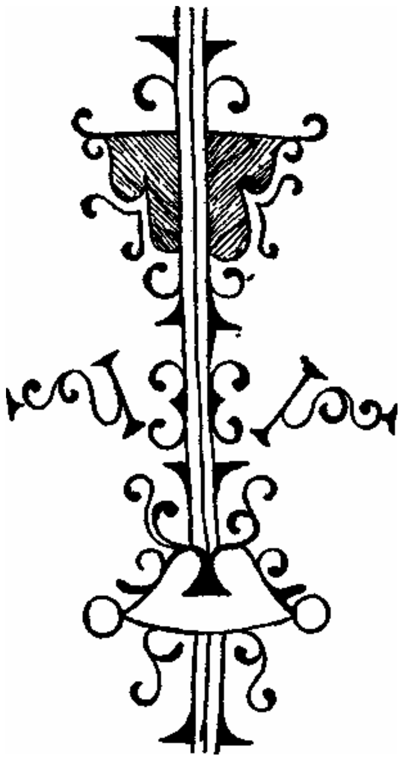
Entonces resulta posible explicar por qué este estilo evoca, de una manera más sutil, el de nuestros naipes. Cada figura de baraja obedece a dos necesidades. En primer lugar, debe asumir una función que es doble: ser un objeto y servir al diálogo —o al duelo— entre dos cómplices que se hacen frente; y también debe desempeñar un papel, propio de cada carta en tanto que objeto de una colección: el juego. De esta vocación compleja surgen varias exigencias: la de simetría, que concierne a la función, y la de asimetría, que responde



Fies. 24 y 25. — Dos motivos de pintura facial y corporal.

al papel. El problema es resuelto por la adopción de una composición simétrica, pero según un eje oblicuo, que escapa de esa manera a la fórmula completamente asimétrica que hubiera satisfecho al papel pero hubiera contradicho la función, y a la fórmula inversa, completamente simétrica, que implica un efecto contrario. Aquí también se trata de una situación compleja que corresponde a dos formas contradictorias de dualidad y que resuelve en un compromiso que se realiza por una oposición secundaria entre el eje ideal del objeto y el de la figura que representa. Pero para llegar a esta conclusión nos hemos visto obligados a superar el plano del análisis estilístico. Para comprender el estilo de los naipes no basta con considerar su dibujo, también hay que preguntarse para qué sirven. ¿Para qué, entonces, sirve el arte caduveo?

Hemos respondido parcialmente a la pregunta o, más bien, los indígenas lo han hecho por nosotros. Las pinturas del rostro confieren en primer lugar al individuo su dignidad de ser humano; operan el paso de la naturaleza a la cultura, del animal «estúpido»



Fio. 26. — Pintura facial.

al hombre civilizado. Seguidamente, distintos en cuanto al estilo y a

la composición según las castas, expresan la jerarquía de los *status* en una sociedad compleja. De esa manera, poseen una función sociológica.

Por importante que sea esta comprobación, no es suficiente para dar cuenta de las propiedades originales del arte indígena; a lo sumo, explica su existencia. Prosigamos por lo tanto el análisis de la estructura social. Los mbayá se dividían en tres castas, todas dominadas por preocupaciones de etiqueta. Para los nobles y hasta cierto punto para los guerreros, el problema esencial era el del prestigio. Las descripciones antiguas nos los muestran inmovilizados por la preocupación de aparentar, de no rebajarse y sobre todo, de no malcasarse. Así pues, semejante sociedad se encontraba amenazada por la segregación. Ya fuera por voluntad o por necesidad, cada casta tendía a replegarse sobre sí misma a expensas de la cohesión del cuerpo social total. En particular, la endogamia de las castas y la multiplicación de los matices de la jerarquía debían comprometer las posibilidades de uniones conformes a las necesidades concretas de la vida colectiva. Sólo así se explica la paradoja de una sociedad reacia a la procreación que, para protegerse del riesgo de los malos casamientos internos, llega a practicar ese racismo a la inversa que es la adopción sistemática de enemigos o de extranjeros.

En tales condiciones, es significativo encontrar en las fronteras extremas del vasto territorio fiscalizado por los mbayá, al nordeste y al sudoeste respectivamente, formas de organización social casi idénticas, a pesar de la distancia geográfica. Los guana del Paraguay y los bororo del Mato Grosso central poseían (y poseen aún, en el último caso) una estructura jerarquizada, semejante a la de los mbayá: estaban o están divididos en tres clases que, según parece, por lo menos en el pasado, implicaban *status* diferentes. Esas clases eran hereditarias y endogámicas. Empero, el mayor peligro que se señala entre los mbayá estaba parcialmente compensado, tanto entre los guana como entre los bororo, por un corte en dos mitades que, como sabemos por el último ejemplo, dividían las clases. Si bien estaba prohibido a los miembros de clases diferentes casarse entre sí, a las mitades se les imponía la obligación inversa: un hombre de una mitad debía obligatoriamente desposar a una mujer de la otra y recíprocamente. Por lo tanto, se puede decir que la asimetría de las clases se encuentra, en cierto sentido, equilibrada por la simetría de las mitades.

¿Hay que encarar como un sistema solidario esta estructura compleja constituida por tres clases jerarquizadas y por dos mitades equilibradas? Es posible. Es igualmente tentador distinguir los dos aspectos y tratar a uno de ellos como si fuera más antiguo que el otro. En este caso no faltarían los argumentos en favor de la prioridad, ya de las clases, ya de las mitades.

El problema que nos interesa aquí es de otra naturaleza. Por

breve que haya sido mi descripción del sistema de los guana y de los bororo (que más adelante será retomada, cuando recuerde mi permanencia entre estos últimos) está claro que presenta, en el plano sociológico, una estructura análoga a la que he extraído del plano estilístico, a propósito del arte caduveo. Siempre tenemos que vérnoslas con una doble oposición. En el primer caso consiste ante todo en la oposición de una organización ternaria con otra binaria, la una asimétrica y la otra simétrica, y en el segundo, consiste en la oposición de mecanismos sociales fundados los unos sobre la reciprocidad y los otros sobre la jerarquía. El esfuerzo por permanecer fiel a estos principios contradictorios implica divisiones y subdivisiones del grupo social en subgrupos aliados y opuestos. Como un blasón que reúne en su campo prerrogativas recibidas de varias líneas, la sociedad se encuentra dividida, cortada, partida y seccionada. Basta considerar el plano de una aldea bororo (lo haré más adelante) para darnos cuenta de que está organizada como un dibujo caduveo.

Por lo tanto, todo ocurre como si, ubicados frente a una contradicción de su estructura social, los guana y los bororo hubieran llegado a resolverla (o a disimularla) por medio de métodos propiamente sociológicos. Quizás ellos poseyeran las mitades antes de caer en la esfera de influencia de los mbayá y así el medio se encontraba ya a su disposición; quizás hayan inventado, o tomado de otros posteriormente, las mitades, porque la altivez aristocrática era menos arraigada entre provincianos; también podrían concebirse otras hipótesis. Esta solución faltó a los mbayá, ya porque la ignoraron (lo cual es improbable), ya, más bien, porque era incompatible con su fanatismo. Así, no tuvieron la oportunidad de resolver sus contradicciones, o, por lo menos, de disimulárselas gracias a instituciones artificiosas. Pero de todas maneras no podían ignorar completamente este remedio que les faltó en el plano social, o que se privaron de adoptar. Siguió perturbándolos de manera insidiosa. Y como no podían tomar conciencia de él y vivirlo, se pusieron a soñarlo. No de una manera tan directa como para que chocara con sus prejuicios, sino en una forma traspuesta y en apariencia inofensiva: en su arte. Pues si este análisis es exacto, en definitiva habrá que interpretar el arte gráfico de las mujeres caduveo, explicar su misteriosa seducción y su complicación a primera vista gratuita, como el espectro de una sociedad que busca con pasión insatisfecha el medio de expresar simbólicamente las instituciones que podría tener si sus intereses y supersticiones no se lo impidieran. Adorable civilización cuyo ensueño contornean sus reinas con su adorno: jeroglíficos que describen una inaccesible edad de oro a la cual, a falta de código, celebran en su aderezo, y cuyos misterios descubren junto con su desnudez.

SEXTA PARTE
BORORO

CAPITULO 21 EL ORO Y LOS DIAMANTES

Corumbá, puerta de Solivia frente a Esperanca, a la orilla derecha del río Paraguay, parece concebida por Julio Verne. La ciudad está emplazada en la cima de un acantilado calcáreo que domina el río. Rodeados de piraguas, uno o dos vaporcitos de ruedas, con dos pisos de cabinas ubicadas sobre un casco bajo y coronadas por una chimenea puntiaguda, están amarrados al muelle, desde donde se eleva un camino. A la entrada se levantan algunos edificios —aduana, arsenal, etc.— de una importancia desproporcionada frente a todo lo demás, que recuerdan cuando el río Paraguay era un frontera precaria entre Estados recién llegados a la independencia, que hervían de jóvenes ambiciones, y donde la vía fluvial servía a un tráfico intenso entre el Río de la Plata y el interior.

Una vez en lo alto del acantilado, el camino lo sigue en cornisa a lo largo de unos doscientos metros; luego dobla en ángulo recto y penetra en la ciudad: larga calle de casas bajas con techos planos, revocados de blanco o *beige.* La calle llega a una plaza cuadrada donde crece la hierba entre los *flamígeros* de colores ácidos, anaranjado y verde; más allá, hasta las colinas que cierran el horizonte, la campiña pedregosa.

Sólo un hotel y siempre lleno; algunas habitaciones en la planta baja de casas de familia donde se acumula la humedad de los pantanos y donde pesadillas fieles a la realidad transforman al durmiente en nuevo mártir cristiano, arrojado a una fosa sofocante para servir de pienso a las chinches. En cuanto al alimento, es execrable, pues el campo, pobre o inexplotado, no alcanza a cubrir las necesidades de dos a tres mil habitantes, sedentarios o viajeros, que constituyen la población de Corumbá. Todo es caro allí y la agitación aparente, en contraste con el paisaje llano y desértico —morena esponja que se extiende más allá del río—, da una impresión de vida y alegría tal como la daban, hace un siglo, las ciudades pioneras de California o del Lejano Oeste. A la tarde toda la población se amontona en la cornisa. Las muchachas deambulan cuchicheando, en grupos de tres o cuatro, por delante de los varones

VOTRE EXCELLENCE VA-T-ELLE VOYAGER ?

Qu'elle exige absolument de prendre le splendide

N/M CIDADE DE CORUMBA'

de l'Entreprise de Navigation Fluviale de M... & Cie, ce navire à vapeur qui possède des aménagements supérieurs, d'excellentes salles de bains, la lumière électrique, l'eau courante dans toutes les cabines et un service parfait de Garçonière[1].

Le plus rapide et confortable navire de la ligne Cuiaba-Corumba - Porto-Esperança.

En prenant dans cette ville de Corumba, ou à Porto-Esperança, le **N/M CIDADE DE CORUMBA'**, Votre Excellence parviendra à destination **3 jours avant**, ou plus, qu'avec n'importe quel autre navire et comme le problème **Temps** est un facteur important sur le terrain des activités, la préférenee doit aller, par conséquent, au plus rapide et qui offre le meilleur confort.

"VAPEUR GUAPORE' "

Pour mieux servir MM. les Passagers, l'Entreprise vient de rénover le splendide vapeur **GUAPORE'**, déplaçant la salle à manger en haut, idée qui donne au vapeur une magnifique **Salle à Manger** et un grand espace pour la locomotion des distingués passagers.

Toutes vos préférences doivent aller par conséquent aux vapeurs rapides **N/M CIDADE DE CORUMBA' et GUAPORE'.**

1. En francés, y con esta ortografía en el texto.

sentados en la balaustrada, con las piernas colgando. Parece como si observáramos una ceremonia; nada más extraño que esta grave exhibición prenupcial que se desarrolla al resplandor de una electricidad fluctuante, a la orilla de 500 kilómetros de pantano donde, hasta las puertas de la ciudad, vagan los avestruces y las boas.

Corumbá está apenas a 400 kilómetros, a vuelo de pájaro, de Guiaba; asistí al desarrollo de la línea aérea entre las dos ciudades, desde los aparatitos de cuatro plazas que recorrían la distancia en dos o tres horas violentamente agitadas, hasta los Junker de doce, en 1938-1939. Sin embargo, en 1935, sólo se podía llegar a Cuiabá por agua, y los 400 kilómetros se hacían dobles a causa de los meandros del río. En la estación de las lluvias se necesitaba ocho días para alcanzar la capital del Estado, y en la estación seca, cuando el barco encallaba en los bancos a pesar de su poco calado, hasta tres semanas; se perdían días en la tarea de poner la embarcación a flote, con ayuda de un cable atado a algún tronco robusto de la costa, del que el motor tiraba rabiosamente. En el escritorio de la compañía se exhibía un cartel, pleno de seducción. Lo reproduzco literalmente, respetando el estilo y la disposición tipográfica. Inútil decir que la realidad correspondía poco a la descripción.

Sin embargo, ¡qué delicioso viaje! Pocos pasajeros: familias de criadores que iban al encuentro de sus rebaños, vendedores ambulantes libaneses, militares en misión o funcionarios provinciales. Apenas subían al barco, y ya sacaban a relucir el uniforme playero del interior, es decir, un pijama rayado (de seda para los elegantes) y chancletas; todo ello disimulaba mal los cuerpos velludos. Dos veces por día nos sentábamos alrededor de un menú inmutable que consistía en un plato de arroz, otro de habas negras y un tercero de harina seca de mandioca, todo acompañando a una carne de buey fresca o en conserva. Es lo que se llama la *feijoada,* de *feijao:* poroto. La voracidad de mis compañeros de viaje sólo era comparable al discernimiento que ponían en juzgar lo que se servía. Según las comidas, la *feijoada* era proclamada *multo boa* o *muito ruirn,* es decir

[*¿Su Excelencia va a viajar?* Exija sin falta un boleto para el espléndido *N/M CIDADE DE CORUMBÁ* de la *Empresa de navegación fluvial de U... & Cía.,* barco de vapor que posee una disposición superior, excelentes cuartos de baño, luz eléctrica, agua corriente en todas las cabinas y un servicio perfecto de *Carcomeré.* El más rápido y confortable navio de la línea Cuiabá-Corumbá-Porto Esperanca. Tomado en esta ciudad de Corumbá o en Porto Esperanga, el *N/M CIDADE DE CORUMBÁ,* Su Excelencia llegará a destino *tres días antes,* o más, que con otro barco cualquiera, y como el problema *Tiempo* es un factor importante en el campo de las actividades, la preferencia debe darse al más rápido y al que ofrece mayor confort. *VAPOR GUAPORE. Para servir mejor a los señores pasajeros,* la Empresa acaba de renovar el espléndido vapor Guaporé, llevando el comedor arriba, idea que da al vapor un magnífico *Comedor y* un gran espacio para la locomoción de los distinguidos pasajeros. *Todas vuestras preferencias deben dirigirse entonces a los vapores rápidos N/M CIDADE DE CORUMBÁ y GUAPORE.]*

«magnífica» o «pésima»; asimismo, sólo poseían un término para calificar el postre, compuesto por queso graso y tartas, que se comen juntos con la punta de un cuchillo: éste estaba *bem* o *nao bem doce* —«bien, o no lo suficientemente bien azucarado».

Cada treinta kilómetros más o menos, el barco se detenía para cargar madera en un depósito; y cuando era necesario se esperaba dos o tres horas, el tiempo que un encargado especial empleaba para ir a la pradera a enlazar una vaca, degollarla y cuerearla con ayuda de la tripulación, que inmediatamente subía la res a bordo para aprovisionarnos de carne fresca durante algunos días.

Luego el vapor se deslizaba suavemente a lo largo de los brazos estrechos; esto se llama «negociar» los *estiroes,* es decir, recorrer unas después de otras esas unidades de navegación constituidas por los tramos de río comprendidos entre dos curvas pronunciadas, de tal manera que no se puede ver más allá. Esos *estiroes* se aproximan a veces aprovechando algún meandro, de modo que por la noche uno se encuentra apenas a algunos metros del lugar donde estaba por la mañana. A menudo el barco roza las ramas de la selva inundada que cae sobre la orilla. El ruido del motor despierta un mundo innumerable de pájaros: ararás, de vuelo esmaltado de azul, de rojo y de oro, mergos zambullidores de cuello sinuoso, como serpientes aladas; loros y cotorras que llenan el aire de gritos tan parecidos a una voz que se los puede calificar de humanos. Por su proximidad y su monotonía, el espectáculo cautiva la atención y provoca una suerte de sopor. De tanto en tanto, un acontecimiento más raro sobresalta a los pasajeros: una pareja de ciervos o de tapires que atraviesa el río a nado, una *cascavel* —serpiente de cascabel— o una *jiboia* —boa— que se retuerce en la superficie del agua, liviana como una paja, o un grupo hormigueante de *yacarés* —cocodrilos inofensivos que uno se cansa de matar con la carabina, de un balazo en el ojo—. La pesca de las pirañas es más movida. En cualquier parte, sobre el río, se suele ver un gran *saladeiro* —secadero de carne con aspecto de horca—: entre las osamentas que cubren el suelo hay barreras paralelas que soportan colgajos violáceos sobre los cuales se arremolina el vuelo oscuro de las aves de rapiña. Durante cientos de metros la sangre del matadero tiñe el río de rojo. Basta con tirar una línea para que, sin siquiera esperar la inmersión del anzuelo desnudo, varias pirañas se prendan ebrias de sangre y una de ellas deje colgando su losange de oro. El pescador debe ser prudente para desprender la presa: una dentellada le puede llevar el dedo.

Después de haber pasado la confluencia del Sao Lourenco —cuyo curso superior seguiremos por tierra para ir al encuentro de los bororo— el pantanal desaparece; en una y otra orilla del río domina un paisaje de *campo,* sabanas herbosas donde con más frecuencia se ven viviendas y rebaños vagabundos.

Muy pocas cosas señalan la proximidad de Guiaba al navegante:

una rampa pavimentada bañada por el río, en cuyo extremo se adivina la silueta del viejo arsenal. Desde allí, una calle de 2 kilómetros de largo bordeada de casas rústicas conduce hasta la plaza de la catedral, blanca y rosada, que se eleva entre dos senderos de palmeras imperiales. A la izquierda, el obispado; a la derecha, el palacio del gobernador y, en la esquina de la calle principal, el hotel —único en ese tiempo—, atendido por un gordo libanes.

Descrito Goiás, me repetiría si me detuviera detalladamente sobre Guiaba. El paisaje es menos bello pero la ciudad posee el mismo encanto, con sus casas austeras, medio palacio, medio chozas. Como el terreno es ondulado, desde el piso alto se ve siempre un pedazo de ciudad: casas blancas con techo de tejas anaranjadas, color de suelo, abrazando la frondosidad de los jardines, las *quintáis.* Alrededor de la plaza central en forma de L, una red de callejuelas rememora la ciudad colonial del siglo xvm; terminan en baldíos que sirven de alojamiento a las caravanas, en senderos imprecisos bordeados de mangos y bananeros, que abrigan cabanas de adobe; y, en seguida, el campo donde pastan rebaños de bueyes a punto de partir o recién llegados del *sertáo.*

La fundación de Guiaba se remonta a mediados del siglo xvm. Hacia 1720, los exploradores paulistas, llamados *bandeirantes,* llegaban por primera vez a la región; a pocos kilómetros del lugar actual establecieron un pequeño puesto y a colonos. La región estaba poblada por indios cuxipó, algunos de los cuales aceptaron servir en los desmontes. Un día, un colono —bien llamado Miguel Sutil— envió algunos indígenas en busca de miel salvaje. Volvieron la misma noche con las manos llenas de pepitas de oro que recogieron a ras del suelo. Sin esperar más, Sutil y un compañero llamado Barbudo siguieron a los indios hasta el lugar de su cosecha: allí había oro por doquier. En un mes juntaron cinco toneladas de pepitas.

No debe asombrarnos, entonces, que la campaña que rodea a Guiaba semeje por momentos un campo de batalla; montículos cubiertos de hierba y matas dan testimonio de la antigua fiebre. Aún hoy algún cuiabano encuentra pepitas de oro mientras cultiva sus legumbres. Además siempre hay oro en forma de arenilla. Los mendigos son allí buscadores de oro: se los ve atareados en el lecho del arroyo que atraviesa la ciudad baja. Una jornada de esfuerzo procura lo suficiente para comer, y muchos comerciantes emplean aún la balancita que permite el cambio de una pizca de polvo por carne o arroz. Inmediatamente después de una gran lluvia, cuando el agua chorrea por las colinas, los niños se precipitan, provistos de una bola de cera virgen que sumergen en la corriente en espera de que menudas parcelas brillantes se le adhieran. Los Guiábanos dicen que hay un filón que atraviesa la ciudad a muchos metros de profundidad; yace bajo el modesto escritorio del Banco del Brasil, más rico por eso que por las sumas que tiene en su caja fuerte pasada de moda.

De su antigua gloria Guiaba conserva un estilo de vida lento y ceremonioso. Para el extranjero, el primer día transcurre entre idas y venidas por la plaza que separa el hotel del palacio de gobierno: a la llegada una presentación de una tarjeta de visita; una hora más tarde, el ayuda de campo, un gendarme bigotudo, trae las cortesías; después de la siesta, que coagula la ciudad entera en una muerte cotidiana desde mediodía hasta las cuatro, se presentan credenciales al gobernador (en este momento «interventor») que reserva al etnógrafo un recibimiento cumplido y tímido: ¿los indios?, ciertamente él preferiría que no los hubiera; ¿qué son para él sino el recuerdo irritante de su desgracia política, el testimonio de su alejamiento a una circunscripción apartada? Con el obispo ocurre lo mismo: los indios —trata de explicarme— no son tan feroces y estúpidos como podría creerse; ¿me doy cuenta de que una india bororo tomó los hábitos? ¿de que los hermanos de Diamantino han conseguido —¡a qué precio!— hacer de tres indios paressí carpinteros aceptables? Y en el plano científico, los misioneros han recogido realmente todo lo que valía la pena conservar. ¿Sospechaba yo siquiera que el inculto Servicio de Protección escribe «bororo» con el acento sobre la última vocal, mientras que el padre Fulano hace ya veinte años estableció que recae sobre la penúltima? En cuanto a las leyendas, conocen la del Diluvio, prueba de que el Señor no quiso que fueran condenados. ¿Iría yo a vivir entre ellos? Bueno. Pero, por favor, es necesario que me abstenga de comprometer la obra de los Padres: nada de regalos fútiles, espejos o collares. Solamente hachas; esos perezosos deben ser llamados a la santidad del trabajo.

Una vez desembarazado de estas formalidades, puedo pasar a las cosas serias. Transcurren días en la trastienda de comerciantes libaneses llamados *turcos,* medio mayoristas, medio usureros (abastecen de artículos de ferretería, telas y medicamentos, a docenas de parientes, clientes o protegidos, quienes, provistos de un cargamento comprado a crédito, se irán, con algunos bueyes o una piragua, a arrebatar los últimos muréis que deambulan por el fondo del matorral o a lo largo de los ríos; y después de 20 o 30 años de una existencia tan cruel para ellos como para aquellos a quienes explotaron, se instalarán gracias a sus millones); la panadería, donde se preparan las bolsas de *bolachas,* panes redondeados de harina sin levadura mezclada con grasa, duros como piedras pero ablandados por el fuego hasta que, desmenuzados por las sacudidas e impregnados del sudor de los bueyes, se transforman en un alimento indefinible, tan rancio como la carne desecada que se encarga al carnicero. En cuanto a carniceros, el de Guiaba era un personaje nostálgico; tenía una sola ambición y todo indicaba que ésta jamás sería satisfecha: ¿nunca vendría un circo a Guiaba?, ¡a él le hubiera gustado tanto contemplar un elefante! ¡Tanta carne junta!

Finalmente, estaban los hermanos B...; franceses de origen corso

que, ignoro por qué razón, se habían instalado hacía ya mucho tiempo en Cuiabá. Hablaban su lengua materna con una voz lejana, cantarína y vacilante. Antes de ser guardadores de coches habían sido cazadores de garzotas; describían su técnica, que consistía en disponer en el suelo cornetas de papel blanco donde los grandes pájaros, fascinados por ese color inmaculado que era también el de ellos, venían a picar y, enceguecidos por ese capuchón, se dejaban capturar sin resistencia; las hermosas plumas se recogen en la época del celo, arrancándolas del animal vivo. En Cuiabá había armarios llenos de *aigrettes,* imposibles de vender cuando pasó la moda. Los hermanos B... se transformaron en seguida en buscadores de diamantes. Ahora se especializaban en la preparación de camiones, que lanzaban, como los barcos de antaño a través de los océanos desconocidos, por caminos donde la carga y el vehículo corrían el riesgo de caer al fondo de una pendiente o de un río; si llegaban a destino, las pérdidas anteriores eran compensadas por un beneficio del 400 por ciento.

Muy a menudo he recorrido en camión la región de Cuiabá. La víspera de la partida, se cargaban las latas de gasolina en cantidad tanto más grande cuanto que había que prever el consumo de ida y de vuelta y había que ir casi permanentemente en primera y en segunda. Se disponían las provisiones y el material de campamento de modo que los pasajeros pudieran sentarse y abrigarse en caso de lluvia. También había que colgar los criques y las herramientas sobre los costados del camión, así como una provisión de cuerdas y de planchas destinadas a reemplazar los puentes destruidos. Al amanecer del siguiente día nos trepábamos a la cima del cargamento como a un camello y el camión comenzaba su marcha oscilante; en mitad de la jornada comenzaban las dificultades: tierras inundadas o pantanosas que había que cubrir con maderas; yo me he pasado tres días desplazando de esa manera, de atrás para adelante, una alfombra de leños dos o tres veces más larga que el camión, hasta que éste pudiera franquear el paso difícil; a veces había arena y cavábamos bajo las ruedas para llenar los vacíos con ramas. Asimismo, cuando los puentes estaban intactos había que descargar el camión para aligerarlo y volverlo a cargar una vez que se salvaban las planchas vacilantes; si los encontrábamos destruidos por algún incendio del matorral, acampábamos para reconstruirlos y volver luego a desmantelarlos, pues las planchas podían ser indispensables en otra oportunidad; en fin, había cursos de agua mayores que sólo podían atravesarse sobre balsas hechas con tres piraguas ensambladas por medio de travesanos y que, bajo el peso del camión, aun descargado, se hundían hasta el borde, a veces para conducir al vehículo hacia una ribera demasiado abrupta o barrosa para subirla; y entonces había que improvisar caminos por sobre cientos de metros, hasta encontrar un atracadero mejor, o un vado.

Los profesionales en la conducción de esos camiones estaban habí-

tuados a viajar durante semanas y a veces durante meses. Formaban equipos de dos: el chófer y su ayudante, uno al volante, el otro colgado del estribo, atisbando los obstáculos, vigilando la marcha, como el marino que desde la proa ayuda al piloto a franquear un paso. Siempre carabina en mano, pues no era raro que algún ciervo o tapir se detuviera delante del camión, curioso más que asustado. Les tiraban al azar y el éxito decidía la etapa: había que cuerear y vaciar el animal, dividir los cuartos en rodajas, como si se tratara de una papa que se monda en espiral hasta el centro. Las rodajas se friccionaban en seguida con una mezcla de sal, pimienta y ajo picado, que siempre se llevaba preparada. Se las exponía al sol durante algunas horas, lo que permitía esperar al día siguiente para volver a efectuar la operación, que debía repetirse también en los días posteriores. De esa manera se obtiene la *carne de sol,* menos deleitosa que la *carne de vento,* secada en lo alto de una pértiga a pleno viento, a falta de sol, pero que se conserva durante más tiempo.

¡Extraña existencia la de esos virtuosos del volante!; siempre preparados para las más delicadas reparaciones, improvisan y borran la vialidad a su paso, se exponen a permanecer varias semanas en pleno matorral en el sitio donde el camión se rompió, hasta que pase un camión competidor que dé alerta a Guiaba, desde donde se pedirá a Sâo Paulo o a Rio la pieza rota; durante ese tiempo acampan, cazan, se lavan, duermen y ejercitan la paciencia. Mi mejor chofer había huido de la justicia después de un crimen que no mencionaba jamás; en Guiaba se conocía el hecho pero se callaba, pues nadie hubiera podido reemplazarlo en un recorrido imposible. A los ojos de todos, su vida, que arriesgaba diariamente, pagaba con creces la que él había tomado.

Cuando dejábamos Guiaba, hacia las cuatro de la mañana, aún era de noche. La vista adivinaba algunas iglesias decoradas con estuco de arriba abajo. Las últimas calles bordeadas de mangos podados en forma de bolas y pavimentadas con piedras del río hacían estremecer el camión. El aspecto característico de huerta que ofrece la sabana, gracias a la distancia natural que hay entre los árboles, sigue dando la impresión de un paisaje arreglado a pesar de que ya estamos en el matorral; pero la ruta se hace pronto demasiado difícil para que la ilusión continúe; se eleva por encima del río en curvas pedregosas, interrumpidas por colinas y vados pantanosos invadidos por la *capoeira.* No bien ganamos un poco de altura, advertimos una línea tenue y rosada, demasiado fija para confundirla con los resplandores de la aurora. Durante mucho tiempo, sin embargo, dudamos de su naturaleza y de su realidad. Pero, después de tres o cuatro horas de camino, en lo alto de una pendiente rocallosa, la vista abraza un horizonte más vasto que nos hace rendir a la evidencia: de norte a sur se eleva una pared roja, 200 o 300 metros por encima de las colinas verdeantes. Hacia el norte se inclina lentamente hasta

confundirse con la meseta. Pero por el sur, desde donde nos aproximamos, se empiezan a distinguir sus detalles. Esa pared-, que hace un momento parecía sin defecto, encierra caminos estrechos, picachos que se destacan hacia adelante, balcones y plataformas. En esa obra de piedra hay baluartes y desfiladeros. El camión pondrá muchas horas para subir la rampa, apenas corregida por el hombre, que nos conducirá al reborde superior de la *chapada* de Mato Grosso, la cual da acceso a 1000 kilómetros de meseta suavemente inclinada hacia el norte, hasta la cuenca amazónica: el *chapadáo.*

Es otro mundo que se abre. La hierba salvaje, de un verde lechoso, disimula mal la arena blanca, rosada y ocre, producida por la descomposición superficial del zócalo gredoso. La vegetación se reduce a arbustos espaciados, de formas nudosas, protegidos contra la sequía, que reina durante siete meses al año, por una corteza espesa, hojas barnizadas y espinas. Sin embargo, basta con que la lluvia caiga durante algunos días para que esa sabana desértica se transforme en un jardín: la hierba reverdece, los árboles se cubren de flores blancas y malvas. Pero siempre prevalece la impresión de inmensidad, desprovista de accidentes, que, muy alto en el cielo, el horizonte se extiende sin obstáculo por decenas de kilómetros: transcurre medio día mientras recorremos un paisaje que vimos desde la mañana y que repite exactamente el recorrido de la víspera, de tal manera que percepción y recuerdo se confunden en una obsesión de inmovilidad. Por más lejana que esté la tierra, es tan uniforme y hasta tal punto desprovista de accidentes, que, muy alto en el cielo, el horizonte se confunde con las nubes. El paisaje es demasiado fantástico para parecer monótono. De tanto en tanto, el camión atraviesa, vadeando, cursos de agua sin orilla que inundan la meseta más que la atraviesan, como si ese terreno —uno de los más antiguos del mundo y fragmento aún intacto del continente de Gondwana, que en la era secundaria unía el Brasil con África— hubiera permanecido demasiado joven para que los riachos hubieran tenido tiempo de cavarse un lecho.

Europa presenta formas precisas bajo una luz difusa. Aquí, el papel para nosotros tradicional del cielo y de la tierra se invierte. Por debajo de la huella lechosa del *campo,* las nubes edifican las más extravagantes construcciones. El cielo es la región de las formas y de los volúmenes; la tierra guarda la blandura de las primeras edades.

Una noche nos detuvimos no lejos de un *garimpo* —colonia de buscadores de diamantes—. Pronto aparecieron formas alrededor de nuestro fuego: algunos *gañmpeiros,* que de su alforja o de los bolsillos de sus harapos sacaban tubitos de bambú cuyo contenido vaciaban en nuestras manos: diamantes brutos que esperan vendernos. Pero los hermanos B... me habían informado suficientemente sobre las costumbres del *garimpo* para saber que nada de todo eso puede ser verdaderamente interesante. Porque el *garimpo* tiene sus

leyes que aunque no escritas no son menos estrictamente observadas.

Esos hombres se dividen en dos categorías: aventureros, y fugitivos, los más. Esto explica que una vez dentro del *garimpo* difícilmente se sale. El curso de los riachos, en cuya arena se recoge el diamante, está fiscalizado por sus primeros ocupantes. Sus recursos no serían suficientes para permitirles alcanzar la gran ocasión, que no se produce tan a menudo. Están organizados en bandas, comandada cada una por un jefe que se adorna con el título de «capitán» o de «ingeniero»; éste debe-disponer de capitales para armar a sus hombres, equiparlos con el material indispensable (cubo de hierro estañado para subir las guijas, tamiz, escudilla, a veces también casco con escafandra para poder descender a los pozos y bomba de aire) y sobre todo reabastecerlos regularmente. En cambio, el hombre se compromete a vender sus hallazgos sólo a los compradores acreditados (éstos mismos en relación con los grandes talleres diamantistas holandeses o ingleses) y a dividir el beneficio con su jefe.

La existencia de armas no se explica tan sólo por las rivalidades entre los bandos. Hasta hace poco, y aún hoy, permitía impedir a la policía el acceso al *garimpo.* De esa manera la zona diamantífera constituía un Estado dentro del Estado, con el que a menudo estaba en guerra abierta. En 1935 se hablaba todavía de la pequeña guerra que durante varios años llevaron el *Engenheiro* Morbeck y sus bravos, los *valentóes,* contra la policía del estado de Mato Grosso, y que terminó en una transacción. En descargo de los rebeldes, diremos que el desgraciado que se dejaba capturar por la policía en las cercanías de un *garimpo* rara vez llegaba hasta Guiaba. Un famoso jefe de banda, el *capitáo* Arnaldo, fue prendido con su lugarteniente; se los ató del cuello con los pies apoyados sobre una tablita hasta que la fatiga les hizo perder el equilibrio y cayeron; quedaron colgados del árbol donde los habían abandonado.

La ley de la banda es tan bien observada que no es raro ver, en algún albergue de Lageado o Poxoreu, que son los centros del *garimpo,* una mesa cubierta de diamantes momentáneamente abandonada por los ocupantes. Cada piedra, apenas se encuentra, es identificada por su forma, su talla y color. Estos detalles siguen siendo tan precisos y tan cargados de valor emocional que, después de años, el descubridor evoca aún el aspecto de cada piedra. «Cuando la contemplaba —me cuenta uno de mis visitantes—, me parecía como si la Santa Virgen hubiera dejado caer una lágrima en el hueco de mi mano...» Pero las piedras no son siempre tan puras: a veces se las recoge en su ganga y es imposible conocer en seguida su valor. El comprador acreditado anuncia su precio (esto se llama «pesar» el diamante), y de la misma manera que están obligados a venderle, hay que aceptar su ofrecimiento. Corresponde al asistente dar la señal que informará a todos sobre el resultado de la especulación.

Pregunté si a veces no se cometían fraudes; sin duda, pero en vano. Un diamante que se ofreciera a otro comprador, o a espaldas del jefe de la banda, sería inmediatamente «quemado», *queimado:* el comprador ofrecerá un precio irrisorio que será sistemáticamente rebajado a cada tentativa ulterior. Así hubo *garimpeiros* de mala fe que murieron de hambre con las manos llenas.

Además, hay otro sistema. El sirio Fozzi parece que se enriqueció adquiriendo a bajo precio diamantes impuros que calentaba en un calentador Primus antes de sumergirlos en un colorante; este procedimiento da un tinte superficial más agradable al diamante amarillo y le vale el nombre de *pintado.*

Se practicaba también otro tipo de fraude, pero a nivel más elevado: en la exportación, para eludir el pago de derechos al Estado brasileño. En Guiaba y en Campo Grande conocí a pasadores profesionales llamados *capangueiros,* es decir, «testaferros». También de éstos se contaban innumerables historias: falsos paquetes de cigarrillos que disimulaban diamantes y que, si la policía los descubría, tiraban negligentemente en una mata como si estuvieran vacíos, para recuperarlos una vez liberados, con la ansiedad que cualquiera puede imaginar.

Pero esa noche, al fuego del campamento, la conversación versaba sobre los incidentes cotidianos a los que estaban expuestos nuestros visitantes (así aprendí la lengua pintoresca del *sertáo,* la cual, para dar el pronombre francés *on,* hace uso de una colección extraordinariamente variada de términos: *o homem,* 'el hombre', *o camarada,* 'el camarada', *o colega,* 'el colega', *o negro,* 'el negro', *o tal,* 'un tal', *o •fulano,* 'el fulano', etc.). Algunos habían tenido la mala suerte de recoger oro en las escudillas: enojoso presagio para un buscador de diamantes; el único recurso es el de arrojarlo nuevamente a la corriente: quien guardara el oro se procuraría semanas infructuosas; aquel otro, juntando las guijas a manos llenas, había recibido el coletazo de una raya venenosa. Esas heridas son difíciles de curar. Hay que encontrar una mujer que consienta en desnudarse y orinar sobre la llaga. Como en el *garimpo* hay sólo prostitutas campesinas, ese tratamiento ingenuo implica por lo general una sífilis particularmente virulenta.

Esas mujeres son atraídas por los relatos de legendarios golpes de suerte. El buscador, rico de la noche a la mañana, pero prisionero de su prontuario, está obligado a gastar allí mismo todo lo que tiene. Así se explica el tránsito de camiones cargados de bienes superfluos. No bien llegan al *garimpo* con su carga la venderán a cualquier precio, y menos por necesidad que por ostentación. Al alba, antes de partir nuevamente, fui hasta la choza de un *camarada* al borde del riacho infectado de mosquitos y otros insectos. Con su casco de escafandra pasado de moda sobre la cabeza, escudriñaba el fondo. El interior de la choza era tan miserable y deprimente como el "paraje; pero

en un rincón, la compañera me mostró con orgullo los doce trajes de su hombre y sus vestidos de seda que las termitas devoraban.

La noche pasó entre cantos y pláticas. Cada convidado es invitado a «hacer un número» tomado de alguna función de café-concierto; recuerdo de un tiempo ya acabado, que volví a encontrar, sin embargo, en las provincias fronterizas de la India, en banquetes entre pequeños funcionarios. Aquí, como allá, se presentaban monólogos, o también lo que en la India se llama «caricaturas», es decir, imitaciones: ruiditos como de máquina de escribir, explosiones de una motocicleta en dificultades seguidas —extraordinario contraste— por el ruido evocador de una «danza de hadas» que precede a la imagen sonora de un caballo al galope, para terminar con las *grimaces* ('muecas'), llamadas como en francés.

En mi cuaderno de notas conservé, de mi velada entre los *garimpeiros,* un fragmento de endecha sobre un modelo tradicional. Se trata de un soldado descontento con la comida que escribe una reclamación a su caporal; éste escribe al sargento y la operación se repite de grado en grado: lugarteniente, capitán, mayor, coronel, general, emperador. Este último no tiene otro recurso que dirigirse a Jesucristo, el cual, en lugar de continuar con la queja al Padre Eterno, «echa mano a la pluma y manda a todo el mundo al infierno». He aquí esta pequeña muestra de poesía del *sertáo.*

O Soldado...
O Oferece...
O Sargento que era um homem pertinente
Pegó na penna, escreveu pro seu Tenente
O Tenente que era homem multo bao
Pegó na penna, escreveu pro Capitáo
O Capitáo que era homem dos melhor'
Pegó na penna, escreveu pro Majar
O Major que era homem como é
Pegó na penna, escreveu pro Coroné
O Coroné que era homem sem igual
Pegó na penna, escreveu pro General
O General que era homem superior
Pegó na penna, escreveu pro Imperador
O Imperador...
Pegó na penna, escreveu pro Jesu' Christo
Jesu' Christo que é filho do Padre Eterno
Pegó na penna e mandó tudos pelo inferno.

Sin embargo no había alegría verdadera. Desde hacía tiempo, las arenas diamantíferas se agotaban; la región estaba infestada de malaria, lesmaniosis y anquilostomiasis. Hacía algunos años que había aparecido la fiebre amarilla. Ahora sólo andaban dos o tres camiones por mes, mientras que antaño había cuatro por semana.

El camino que tomaríamos ahora estaba abandonado desde que

los incendios habían destruido los puentes. Hacía tres años que no pasaba un camión. Nada nos podían decir sobre el estado de la ruta, pero si llegábamos hasta Sao Lourenco estábamos fuera de peligro. A la orilla del río había un gran *garimpo:* allí encontraríamos todo lo necesario: vituallas, hombres y piraguas para ir hasta las aldeas bororo del río Vermelho, afluente del Sao Lourenco.

De qué manera pasamos, no lo sé; el viaje permanece en mi recuerdo como una pesadilla confusa: interminables altos para vencer obstáculos de pocos metros, cargas y descargas, etapas en las que estábamos tan cansados por el traslado de las tablas delante del camión cada vez que éste conseguía adelantar un largo, que nos dormíamos en el suelo; en plena noche, desde las profundidades de la tierra nos despertaba el ronroneo de las termitas que subían a asaltar nuestras ropas y que ya cubrían a manera de capa hormigueante el exterior de los abrigos de caucho que nos servían de impermeables y de alfombras. Finalmente, una mañana, nuestro camión se dejó ir hacia el Sao Lourenco, al que nos guiaba la bruma espesa del valle. Con la convicción de haber hecho una proeza, nos anunciamos a grandes bocinazos. Sin embargo, ningún niño venía a nuestro encuentro. Desembocamos sobre la orilla entre cuatro o cinco chozas silenciosas. Nadie. Todo estaba deshabitado. Una rápida inspección nos convenció de que la aldea estaba abandonada.

Estábamos desesperados, al borde de nuestra resistencia después de los esfuerzos de los días precedentes. ¿Había que renunciar? Antes de emprender el camino de regreso haríamos una última tentativa. Cada uno partiría en una dirección diferente y exploraría los alrededores. Hacia la noche volvimos con las manos vacías, salvo el chófer, que había descubierto a una familia de pescadores y traía al hombre. Este, barbudo y con la piel de un color blanco malsano como si hubiera estado largo tiempo en el río, explicó que la fiebre amarilla los había azotado hacía seis meses; los sobrevivientes se habían dispersado. Pero río arriba encontraríamos aún algunas personas y una piragua suplementaria. ¿Vendría él? Ciertamente; desde hacía meses, él y su familia vivían tan sólo del pescado del río. Entre los indios se procuraría mandioca y plantas de tabaco, y nosotros le pagaríamos algo de dinero. Sobre esa base, garantizaba la aceptación del otro piragüero que engancharíamos de pasada.

Tendré ocasión de describir otros viajes en piragua que recuerdo mejor. Así pues, paso rápidamente sobre esos ocho días dedicados a remontar una corriente que las lluvias cotidianas aumentaban sin cesar. Un día, mientras almorzábamos en una playita oímos un rozamiento: era una boa de siete metros que se había despertado por nuestra conversación. Tuvimos que gastar muchas balas para acabar con ella, pues esos animales son indiferentes a las heridas en el cuerpo; hay que darles en la cabeza. Cuando la cuereamos —tardamos medio día— encontramos en sus entrañas una media docena

de crías próximas a nacer y que ya vivían; el sol las hizo perecer. Y un día, justamente después de haber abatido un *irará* —especie de tejón—, vislumbramos dos formas desnudas que se agitaban en la orilla; nuestros primeros bororo. Los abordamos, tratamos de hablar; sólo sabían una palabra portuguesa: *fumo* —tabaco— que ellos pronuncian *sumo* (¿los antiguos misioneros no decían acaso que los indios «no tenían ni fe, ni ley, ni rey» porque su fonética no reconocía ni la *f ni la I* ni la *r?).* Ellos mismos son cultivadores, pero su producto no tiene la concentración del tabaco fermentado y arrollado en cuerda, que les dimos en cantidad. Por gestos, les explicamos que íbamos a su aldea; nos dieron a entender que llegaríamos esa misma noche; se nos adelantarían para anunciarnos; y desaparecieron en la selva.

Algunas horas más tarde abordamos una orilla arcillosa en lo alto de la cual divisamos las chozas. Una media docena de hombres desnudos, enrojecidos con urucú desde los dedos de los pies hasta la punta del pelo, nos reciben con carcajadas, nos ayudan a desembarcar, transportan el equipaje. Y henos aquí en una gran choza que aloja a varias familias; el jefe de la aldea ha dejado libre un rincón en nuestro honor; él, durante nuestra estadía, residirá del otro lado del río.

CAPITULO 22

BUENOS SALVAJES

¿En qué orden describir impresiones profundas y confusas del que llega a una aldea indígena cuya civilización ha permanecido relativamente intacta? Tanto entre los kaingang como entre los caduveo, cuyas aldeas semejantes a las de los campesinos cercanos llaman la atención sobre todo por la excesiva miseria, la reacción inicial es de lasitud y desaliento. Frente a una sociedad aún viviente y fiel a su tradición, el choque es tan fuerte que desconcierta: en esa madeja de mil colores, ¿cuál es el hilo que hay que seguir y desenredar? Al recordar mi primera experiencia de ese tipo, los bororo, reencuentro los sentimientos que me invadieron cuando inicié la más reciente, en la cima de una alta colina en una aldea kuki de la frontera birmana, adonde llegué después de andar horas sobre pies y manos, trepándome a lo largo de las pendientes transformadas en resbaloso barro por las lluvias del monzón que caían sin cesar: agotamiento físico, hambre, sed y confusión mental, ciertamente; pero ese vértigo de origen orgánico es completamente iluminado por percepciones de formas y colores: viviendas cuyo tamaño las hace aparecer majestuosas a pesar de su fragilidad; construidas con materiales y técnicas que nosotros hemos visto en pequeño, pues esas moradas, más que edificadas son anudadas, trenzadas, tejidas, bordeadas y patinadas por el uso; en lugar de aplastar al habitante bajo la masa indiferente de las piedras, éstas reaccionan con liviandad a su presencia y a sus movimientos; a la inversa de lo que ocurre entre nosotros, permanecen siempre sometidas al hombre. La aldea se levanta alrededor de sus habitantes como una ligera y elástica armadura; más semejante a los sombreros de nuestras mujeres que a nuestras ciudades: adorno monumental, que conserva algo de la vida de los arcos y de los follajes, cuya natural galanura y exigente trazado fueron armonizados por la habilidad de los constructores.

La desnudez de los habitantes parece protegida por el terciopelo herboso de las paredes y los flecos de las palmas: se deslizan fuera de sus moradas como si se quitaran gigantescos peinadores de avestruz. Joyas de esos estuches plumosos, los cuerpos poseen modelados

finos y tonalidades realzadas por el resplandor de los afeites y de las pinturas; se diría soportes para valorar ornamentos más espléndidos: tocados grasos y brillantes de dientes y caninos de animales salvajes, junto a las plumas y a las flores. Como si toda una civilización conspirara en una misma ternura apasionada por las formas, las sustancias y los colores de la vida y, para retener alrededor del cuerpo humano su más rica esencia, acudiera a las más durables o bien a las más fugitivas de entre todas sus producciones, que a la vez, por curiosa coincidencia, son su patrimonio más apreciado.

Mientras nos instalábamos en el ángulo de una vasta choza, me dejaba impregnar de esas imágenes mucho más de lo que las aprehendía. Algunos detalles se iban destacando. Si bien las viviendas conservaban la disposición y dimensiones tradicionales, su arquitectura ya había sufrido la influencia neobrasileña: su plano era rectangular y no oval, y aunque los materiales de la techumbre y de las paredes fueran idénticos —ramajes que soportaban una capa de palmas—, éstas eran distintas; el techo mismo era de dos aguas en lugar de redondeado y en pendiente casi hasta el suelo. Sin embargo, la aldea de Kejara, adonde acabábamos de llegar, junto con las otras dos que componen el grupo del río Vermelho —Pobori y Jarudori—, era una de las pocas donde la acción de los salesianos no se había ejercido demasiado. Pues estos misioneros que, junto con el Servicio de Protección, habían llegado a poner término a los conflictos entre los indios y los colonos, llevaron simultáneamente excelentes encuestas etnográficas (nuestras mejores fuentes sobre los bororo, después de los estudios más antiguos de Karl von den Steinen) y una tarea de exterminación metódica de la cultura indígena. Dos hechos señalaban bien a Kejara como uno de los últimos bastiones de la independencia: en primer lugar, era la residencia del jefe de todas las aldeas del río Vermelho, personaje altanero y enigmático, que ignoraba o hacía ostentación de ignorar el portugués, atento a nuestros deseos mientras especulaba con nuestra presencia; pero por razones tanto de prestigio como lingüísticas evitaba comunicarse conmigo, a no ser que lo hiciera por intermedio de miembros de su Consejo, en cuya compañía tomaba todas las decisiones.

En segundo lugar, en Kejara habitaba un indígena que sería mi intérprete y mi principal informador. Este hombre, de unos 35 años, hablaba bastante bien el portugués. Según él, había sabido leerlo y escribirlo (aunque ahora fuera incapaz de ello), como fruto de una educación en la misión. Orgullosos de su éxito, los Padres lo habían mandado a Roma, donde había sido recibido por el Santo Padre. A su vuelta, parece que quisieron casarlo cristianamente y sin tomar en cuenta las reglas tradicionales. Esa tentativa determinó en él una crisis espiritual de la que salió fortalecido en el viejo ideal bororo: fue a instalarse en Kejara, donde llevaba una vida ejemplar de salvaje desde hacía diez o quince años. Todo desnudo, pintado de rojo,

con la nariz y el labio inferior traspasados con barritas y emplumado, el indio del Papa se reveló como maravilloso profesor de sociología bororo.

Mientras tanto nos encontrábamos rodeados por algunas decenas de indígenas que discutían con abundancia de carcajadas y empujo-



FIG. 27. — Estuche peniano.

nes. Los bororo son los más altos y mejor conformados de todos los indios del Brasil. Su cabeza redonda, su rostro alargado, de rasgos regulares y vigorosos, su torso de atletas, recuerdan ciertos tipos patagónicos a los cuales quizás habría que vincularlos desde el punto de vista racial. Este tipo armonioso rara vez se encuentra entre las mujeres, en general más pequeñas, enclenques y de rasgos irregulares. Desde el principio la jovialidad masculina formaba singular contraste con la actitud áspera del otro sexo. A pesar de las epidemias que devastaban la región, la población tenía un asombroso aspecto de salud. Sin embargo, había un leproso en la aldea.

Los hombres iban completamente desnudos, salvo, en la extremidad del pene, el pequeño cucurucho de paja sostenido por el prepucio estirado a lo ancho de la abertura y formando un burlete hacia afuera. La mayor parte se pintaba de bermellón de la cabeza a los pies con granos de urucú molidos en grasa. Hasta el cabello, que pendía sobre los hombros o iba cortado en redondo a la altura de las orejas, estaba cubierto de esta pasta de tal manera que presentaba el aspecto de un casco. Esa base se adornaba con otras pinturas: una herradura de resina negra brillante que cubría la frente y terminaba sobre ambas mejillas a la altura de la boca, barritas con plumitas blancas pegadas sobre hombros y brazos, hombros y espalda

empolvados con nácar molido. Las mujeres llevaban un taparrabo de algodón impregnado de urucú unido a un cinturón rígido de corteza, sostén de una banda de corteza blanca batida, más liviana, que pasaba entre los muslos. Su pecho iba cruzado por una doble

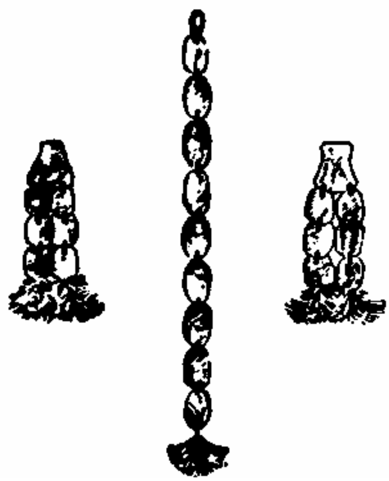


FIG. 28. — Barrita para atravesar el labio superior y aros hechos de nácar y plumas.

madeja de bandoleras de algodón finamente trenzado. Este atavío se completaba con cintas de algodón alrededor de los tobillos, los bíceps y las muñecas.

Poco a poco toda esa gente se fue; compartimos la choza, que medía más o menos doce metros por cinco, con la hostil y silenciosa pareja de un brujo y su mujer, y una vieja viuda alimentada por la caridad de algunos parientes que habitaban chozas vecinas; como a menudo era descuidada, cantaba durante horas el duelo de sus cinco maridos sucesivos y del feliz tiempo en que no carecía ni de mandioca ni de maíz ni de carne ni de pescado.

Afuera ya se modulaban cantos en una lengua baja, sonora y gutural, con articulaciones bien marcadas. Sólo los hombres cantan; y su unísono, las melodías simples y cien veces repetidas, la oposición entre solos y *tutti,* el estilo fuerte y trágico, semejan los coros guerreros de algún *Mannerbund* germánico. ¿Por qué esos cantos? A causa del *hará,* me explicaron. Habíamos cazado y antes de poder consumir nuestra presa había que cumplir sobre ella un complicado ritual de apaciguamiento de su espíritu y de consagración de la caza. Demasiado agotado para ser un buen etnógrafo, me dormí desde la caída del día con un sueño agitado por la fatiga y los cánticos que duraron hasta el alba. Por otra parte, hasta el final de nuestra estada ocurriría

lo mismo: las noches se dedicaban a la vida religiosa; los indígenas dormían desde la salida del sol hasta la mitad de la jornada.

Fuera de algunos instrumentos de viento que hicieron su aparición en momentos prescritos por el ritual, el único acompañamiento de las voces se reducía a los sonajeros de calabaza llenos de arena gruesa, agitados por los corifeos. Era maravilloso escuchar a estos virtuosos: ya desencadenaban o hacían detener las voces con un golpe seco, ya llenaban los silencios con el crepitar de sus instrumentos, modulado en crescendos y decrescendos prolongados, ya, finalmente, dirigían a los bailarines con alternancias de silencios y de ruidos cuya duración, intensidad y calidad eran tan variadas que ningún director de nuestras grandes orquestas hubiera podido indicar mejor su voluntad. No nos extraña que en otra época y en otras tribus, los indígenas y hasta los mismos misioneros hayan creído oír hablar a los demonios por intermedio de los sonajeros. Por otra parte, se sabe que si bien se han disipado antiguas ilusiones con respecto a esos presuntos «lenguajes tamborineados», parece probable que, entre ciertos pueblos por lo menos, están fundados en una verdadera codificación de la lengua, reducida a algunos contornos significativos simbólicamente expresados.

Con el día, me levanto para hacer una visita a la aldea; en la puerta tropiezo con más aves lamentables: son los araras domésticos que los indios invitan a vivir en la aldea para desplumarlos vivos y procurarse de esa manera la materia prima de sus peinados. Desnudas e incapaces de volar, las aves semejan pollos listos para el asador y disfrazados con un pico tanto más grande cuanto que el volumen de su cuerpo se ha reducido a la mitad. Sobre los techos, otros araras que ya han recuperado su atavío están gravemente posados, emblemas heráldicos ornados con gules y azur.

Me encuentro en medio de un claro bordeado, de un lado, por el río, y de todos los demás, por lenguas de selva que disimulan los jardines y dejan entrever a través de los árboles un fondo de colinas con faldas escarpadas de greda roja. El contorno está ocupado por chozas —veintiséis exactamente—, semejantes a la mía y dispuestas circularmente en una sola fila. En el centro, una choza de aproximadamente 20 metros de largo y ocho de ancho, por lo tanto mucho más grande que las otras. Es el *baitemannageo,* casa de los hombres, donde duermen los solteros y donde la población masculina pasa el día cuando no está ocupada en la caza o en la pesca, o también en alguna ceremonia pública en el terreno de la danza —lugar oval delimitado por estacas en el flanco oeste de la casa de los hombres—. El acceso está rigurosamente prohibido a las mujeres; éstas poseen las casas periféricas, y sus maridos hacen varias veces al día el camino de ida y vuelta entre su club y su domicilio conyugal, siguiendo el sendero que une éstos a través de la maleza del claro. Visto desde lo' alto de un árbol o desde un techo, la aldea bororo parece una rueda de

carro cuyo aro, trocha y rayos, estarían representados por las casas familiares, y el cubo por la casa de los hombres, en el centro.

Este curioso plano era antaño el de todas las aldeas, salvo que su población excediera en mucho la media actual (Kejara tiene más o menos 150 personas); entonces se construían las casas familiares en muchos círculos concéntricos en vez de uno. Los bororo, por otra parte, no son los únicos que poseen aldeas circulares; con diferencias de detalle, éstas parecen típicas de todas las tribus del grupo lingüístico ge que ocupan la meseta brasileña central, entre los ríos Araguaia y Sao Francisco, y de los cuales los bororo son probablemente los representantes más meridionales. Pero sabemos que, hacia el norte, sus vecinos más próximos, los cayapó, que viven a la margen derecha del Rio das Mortes, y a los que se llegó hace sólo unos quince años, construyen sus aldeas de manera similar, como también los apinayé, los sherenté y los canela.

La distribución circular de las chozas alrededor de la casa de los hombres tiene una importancia tan grande en lo que concierne a la vida social y a la práctica del culto, que los misioneros salesianos de la región del Rio das Cargas comprendieron rápidamente que el medio más seguro para convertir a los bororo es el de hacerles abandonar su aldea y llevarlos a otra donde las casas estén dispuestas en filas paralelas. Desorientados con relación a los puntos cardinales, privados del plano que les proporciona un argumento, los indígenas pierden rápidamente el sentido de las tradiciones, como si sus sistemas social y religioso (veremos que son indisociables) fueran demasiado complicados para prescindir del esquema que se les hace patente en el plano de la aldea y cuyos contornos son perpetuamente renovados por sus gestos cotidianos.

En descargo de los salesianos, digamos que pusieron extremo empeño en comprender esta estructura difícil y en preservar su recuerdo. Antes de ir al encuentro de los bororo hay que empaparse de sus trabajos, si bien al mismo tiempo es imprescindible confrontar sus conclusiones con otras obtenidas en regiones adonde aún ellos no hayan penetrado y donde el sistema conserve todavía su vitalidad. Guiado por los documentos ya publicados, me empeñé, por lo tanto, en obtener de mis informantes un análisis de la estructura de su aldea. Pasábamos nuestras jornadas circulando de casa en casa para empadronar a sus habitantes, establecer su estado civil y trazar con varitas, en el suelo del claro, las líneas ideales que delimitaban los sectores vinculados con complicadas redes de privilegios, tradiciones, grados jerárquicos, derechos y obligaciones. Para simplificar mi exposición rectificaré —por así decirlo— las orientaciones, pues las direcciones del espacio tal como los indígenas las piensan nunca corresponden exactamente a las lecturas en la brújula.

La aldea circular de Kejara es tan tangente a la orilla izquierda del río Vermelho, que corre en una dirección aproximada este-oeste.

Un diámetro de la aldea teóricamente paralelo al río divide la población en dos grupos: al norte, los *cera* (pronuncíese *chera;* transcribo todos los términos en singular), al sur, los *tugaré.* Parece —pero no es absolutamente seguro— que el primer término significa «débil» y el segundo «fuerte». Sea como fuere, la división es esencial por dos razones: en primer lugar, un individuo pertenece siempre a la misma mitad que su madre; después, no puede casarse más que con un miembro de la otra mitad. Si mi madre es *cera,* yo también lo soy y mi mujer será *tugaré.*

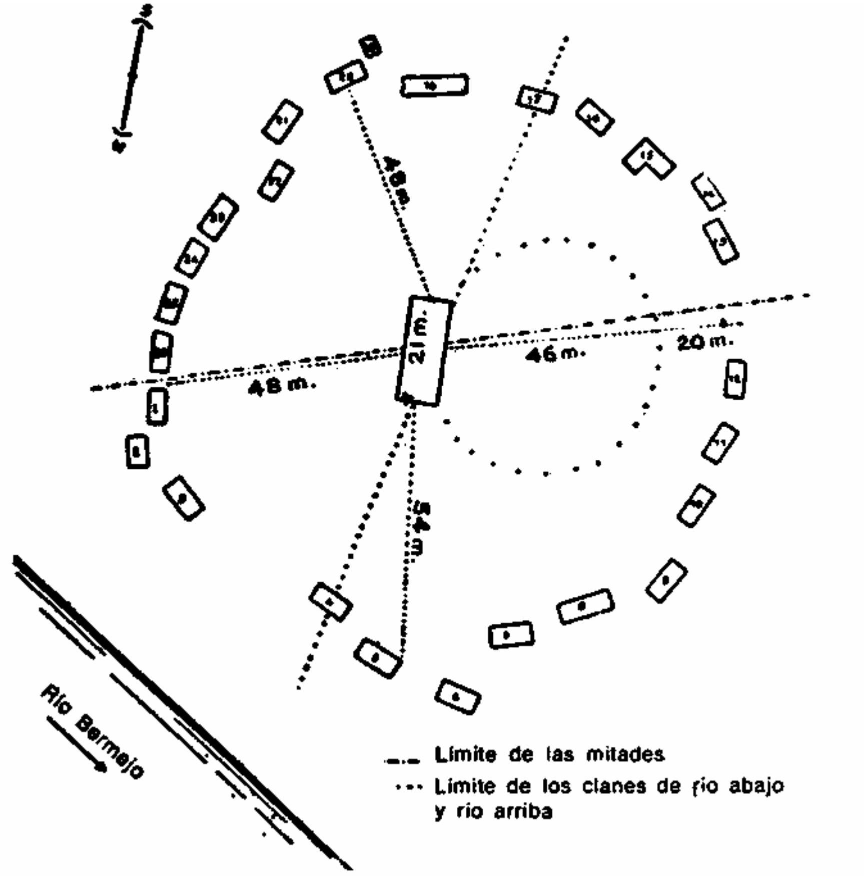


FIG. 29. — Plano de la aldea de Kejara.

Las mujeres viven y heredan las casas donde nacieron. En el momento de su casamiento, un indígena masculino atraviesa entonces el claro, franquea el diámetro ideal que separa las mitades y se va a vivir del otro lado. La casa de los hombres atempera este desarraigo

puesto que su posición central está por encima del territorio de las mitades. Pero las reglas de residencia explican que la puerta que da sobre el territorio *cera* se llama «puerta *tugaré»* y la que da sobre territorio *tugaré,* «puerta *cera».* En efecto, su uso está reservado a los hombres y todos aquellos que residen en un sector son originarios del otro, y a la inversa.



FIG. 30. — Maza de madera para rematar el pescado.

Por lo tanto, en las casas de familia, un hombre casado jamás se siente en su hogar: su casa, donde él nació y donde se arraigan sus impresiones infantiles, está situada del otro lado: es la casa de su madre y de sus hermanas, ahora habitada por los maridos de éstas. Sin embargo, vuelve a ella cuando quiere, seguro de ser siempre bien recibido. Y cuando la atmósfera de su domicilio conyugal se le hace demasiado pesada —por ejemplo cuando sus cuñados están de visita— puede ir a dormir a la casa de los hombres, donde reencuentra sus recuerdos de adolescente, la camaradería masculina y un ambiente religioso que de ninguna manera se opone a las intrigas con jóvenes no casadas.

Las mitades no sólo regulan los casamientos sino también otros aspectos de la vida social. Cada vez que un miembro de una mitad se descubre sujeto de derecho o de deber, es en provecho o con ayuda, respectivamente, de la otra mitad. Así, los funerales de un *cera* están a cargo de los *tugaré* y a la inversa. Las dos mitades de la aldea son por lo tanto colaboradoras y en todo acto social o religioso implica la asistencia del que está enfrente, que desempeña el papel complementario del que corresponde al primero. Esta colaboración no excluye la rivalidad: hay un orgullo de mitad y celos recíprocos. Así, pues, imaginemos una vida social a semejanza de dos equipos de fútbol que en vez de intentar contrariar sus estrategias respectivas, se empeñaran en favorecérselas recíprocamente y midieran la ventaja por el



a b c

FIG. 31. — Arcos adornados con anillos de corteza dispuestos de manera característica de acuerdo con el clan del propietario.

grado de perfección y de generosidad que cada uno lograra alcanzar.

Pasemos ahora a un nuevo aspecto: un segundo diámetro, perpendicular al precedente, corta a su vez las mitades según un eje norte-sur. Toda la población nacida al este de dicho eje se llama «del bajo», y la nacida al oeste «del alto». En lugar de dos mitades tenemos, por lo tanto, cuatro secciones, y los *cera y* los *tugaré* pertenecen en parte a un lado y en parte a otro. Desgraciadamente, ningún observador ha llegado a comprender el papel exacto de esta segunda división.

Además, la población está distribuida en clanes. Se trata de grupos de familias que se consideran parientes por parte de las mujeres desde un antepasado común, de naturaleza mitológica, y a veces hasta olvidado. Digamos, por lo tanto, que los miembros del clan se reconocen por el mismo nombre. Es probable que en el pasado los clanes fueran ocho: cuatro *cera y* cuatro *tugaré.* Pero con el transcurso del tiempo algunos se extinguieron, otros se subdividieron. La situación empírica, por lo tanto, es bastante confusa. Comoquiera que sea, es verdad que los miembros de un clan —a excepción de los hombres casados— viven todos en la misma choza o en chozas adyacentes. Cada clan, entonces, tiene su posición en el círculo de las casas: es *cera* o *tugaré,* del bajo o del alto, o también está repartido en dos subgrupos por esta última división que, tanto de un lado como del otro, pasa a través de las viviendas de un clan determinado.

Como si las cosas no fueran ya suficientemente complicadas, cada clan comprende subgrupos hereditarios, también en línea femenina. Así, en cada clan hay familias «rojas» o «negras». Además parece que antes cada clan estaba dividido en tres grados: los superiores, los medios y los inferiores; quizás haya allí un reflejo o una trasposición de las castas jerarquizadas de los mbayá-caduveo; volveré sobre esto. Esta hipótesis se vuelve probable por el hecho de que dichos grados parecen haber sido endogámicos, pues un superior no puede casarse sino con un superior de la otra mitad, un medio con un medio, y un

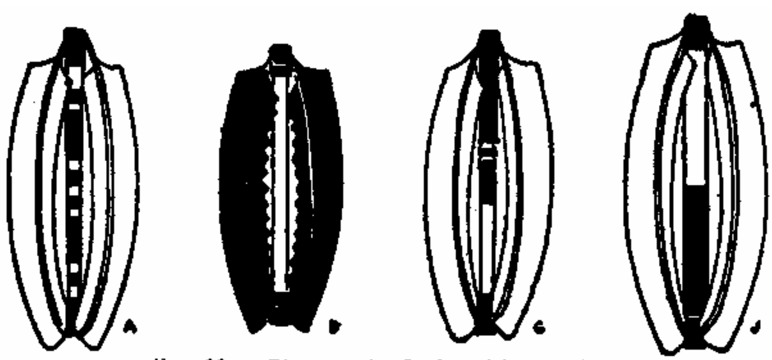


FIG. 32. — Plumas de flechas blasonadas.

inferior con un inferior. No tenemos más remedio que hacer suposiciones debido al derrumbamiento demográfico de las aldeas bororo. Ahora que cuentan con sólo 100 o 200 habitantes en lugar de un millar o más, ya no quedan familias suficientes para llenar todas las categorías. Lo único que se respeta estrictamente es la regla de las mitades (aunque ciertos clanes señoriales estén quizás exceptuados); para lo demás, los indígenas improvisan soluciones a medias, de acuerdo con las posibilidades.

La distribución de la población en clanes constituye sin duda la más importante de esas «manos»[1] en las cuales la sociedad bororo parece complacerse. En el cuadro del sistema general de los casamientos entre las mitades, los clanes estaban antaño unidos por afinidades especiales: un clan *cera* se unía preferentemente con uno, dos o tres clanes *tugaré* y a la inversa. Además, los clanes no gozan todos del mismo *status.* El jefe de la aldea es obligatoriamente elegido en un clan determinado de la mitad *cera,* con transmisión hereditaria del título en línea femenina, del tío materno al hijo de su hermana. Hay clanes «ricos» y clanes «pobres». ¿En qué consisten esas diferencias de riqueza? Detengámonos un instante en este punto.

Nuestra concepción de la riqueza es sobre todo económica; por modesto que sea el nivel de vida de los bororo, entre ellos, tanto como entre nosotros, no es idéntico para todos. Algunos son mejores pescadores que otros, o tienen más suerte y son más trabajadores. En Kejara se observan índices de especialización profesional. Un indígena era experto en la confección de pulidores de piedra; los intercambiaba con productos alimenticios y, según parece, vivía confortablemente. Sin embargo, estas diferencias son individuales, y por lo tanto pasajeras. La única excepción es el jefe, que recibe prestaciones de todos los clanes en forma de alimentos y de objetos manufacturados. Pero, como al recibir se obliga, siempre está en la situación de un banquero: muchas riquezas pasan por sus manos pero él nos las posee jamás. Mis colecciones de objetos religiosos fueron hechas como contraparte de regalos que inmediatamente eran redistribuidos por el jefe entre los clanes, y que le sirvieron para sanear su balanza comercial.

La riqueza estatutaria de los clanes es de otra naturaleza. Cada uno de ellos posee un capital en mitos, tradiciones, danzas, funciones sociales y religiosas. A su vez, los mitos fundan privilegios técnicos que son uno de los rasgos más curiosos de la cultura bororo. Casi todos los objetos están blasonados, de tal manera que permiten distinguir el clan y el subclan del propietario. Estos privilegios consisten en la utilización de ciertas plumas o colores de plumas, en la manera de tajarlas o de sesgarlas, en la disposición de plumas de especies o de colores diferentes, en la ejecución de ciertos trabajos decorati-

1. En el sentido en que se usa este término aplicado a la secuencia de un juego. *(N. de la t.)*

vos —trenzado de fibras o mosaicos de plumas—, en el empleo de temas especiales, etc. Así, los arcos ceremoniales están adornados de plumas o de anillos de corteza según los cánones prescritos para cada clan; la caña de las flechas lleva en la base, entre las plumas del penacho, una ornamentación específica; los elementos en nácar de las barritas articuladas que atraviesan el labio superior están recortados, según el clan, en forma oval, pisciforme o rectangular; el color de los flecos varía; las diademas de plumas que se llevan en las danzas están provistas de una insignia que indica el clan del propietario (generalmente una plaqueta de madera cubierta de un mosaico de fragmentos de plumas pegados); en los días de fiesta, hasta los estuches penianos se recubren de una banda de paja rígida, decorada o cincelada con los colores y la forma del clan: ¡extraña manera de llevar un estandarte!

Todos estos privilegios (que por otra parte son negociables) son objeto de una vigilancia celosa y provocadora de disputas. Es inconcebible, se dice, que un clan se apodere de las prerrogativas de .otro: ¡tendría lugar una lucha fratricida! Ahora bien, desde este punto de vista, las diferencias entre los clanes son enormes: algunos despliegan lujos, otros andrajos; basta con hacer el inventario del mobiliario de las chozas para darse cuenta. Los distinguiremos en rústicos y refinados, más que en ricos y pobres.

El equipo material de los bororo se caracteriza por su simplicidad, unida a una rara perfección en la ejecución. Las herramientas siguen

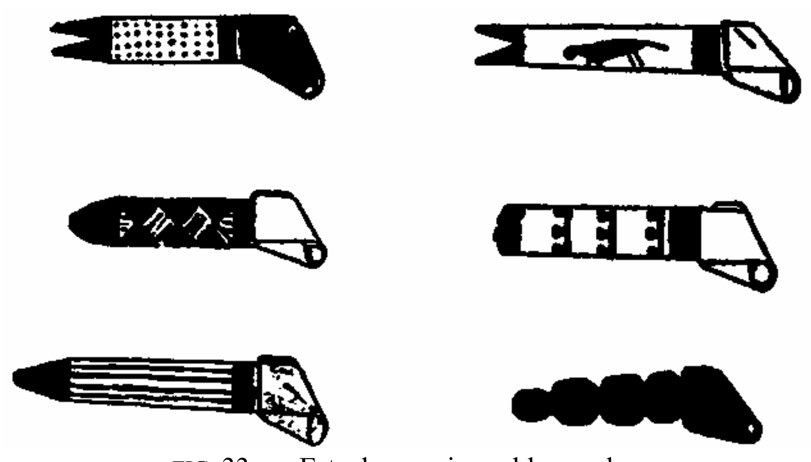


FIG. 33. — Estuches penianos blasonados.

siendo arcaicas a pesar de las hachas y de los cuchillos que antaño distribuyera el Servicio de Protección. Si bien para los trabajos grandes se valen de instrumentos de metal, siguen fabricando mazas para rematar el pescado, arcos y flechas de madera dura y delicadamente

espinosa, con una herramienta que parece azuela y buril a la vez y que utilizan en toda ocasión como nosotros haríamos con un cuchillo de bolsillo; consiste en un incisivo encorvado de *capivara* —roedor de los ribazos fluviales— fijado lateralmente por una ligadura a la extremidad de un mango. Aparte de las esteras y recipientes de cestería, las armas y las herramientas —de hueso o de madera— de los hombres y la pala de las mujeres (que se encargan de los trabajos agrícolas), el equipo de una choza se reduce a muy pocas cosas: algunos recipientes de calabaza, otros de cerámica negra en forma de cuencas hemisféricas y escudillas con un mango lateral a manera de cucharón. Esos objetos presentan formas muy puras, subrayadas por la austeridad de la materia. Cosa curiosa: antaño, la alfarería bororo parece haber sido decorada, pero quizás una prohibición religiosa relativamente reciente eliminó esta técnica. Probablemente haya que explicar de la misma manera que los indios ya no ejecuten pinturas rupestres como las que aún se encuentran en los abrigos bajo las rocas de la *chapada y* en los que, sin embargo, se reconocen numerosos temas de su cultura. Para asegurarme más, una vez pedí que se me decorara una gran hoja de papel. Un indígena se puso a hacerlo con pasta de urucú y resina; y aunque los bororo hayan olvidado la época en que pintaban las paredes rocosas, a pesar de que ya casi no frecuentan las escarpaduras donde éstas se encuentran, el cuadro que se me dio parecía una pintura rupestre reducida.

En contraste con la austeridad de los objetos utilitarios, los bororo ubican todo su lujo y su imaginación en el vestido, o bien —ya que éste es muy breve— en sus accesorios. Las mujeres poseen verdaderos alhajeros que se transmiten de madres a hijas. Son adornos de dientes de mono o de colmillos de jaguar montados sobre madera y asegurados con finas ligaduras. Ellas recogen de esa manera los despojos de la caza; a su vez, se prestan a la depilación de sus propias sienes por los hombres, quienes confeccionan, con el cabello de sus esposas, largos cordones trenzados que enroscan alrededor de su cabeza a manera de turbante. En los días de fiesta los hombres llevan dijes en forma de media luna hechos con un par de uñas del gran tatú —ese animal cavador de más de un metro de altura, que apenas se ha transformado desde la era terciaria— y adornados con incrustaciones de nácar, flecos de plumas o de algodón. Los picos de tucanes fijados sobre tallos emplumados, los penachos de pluma, las largas plumas de cola de arara que surgen de husos de bambú agujereados y cubiertos de blancas plumitas pegadas, erizan sus rodetes naturales o artificiales a manera de hebillas que equilibran por detrás las diademas de plumas que rodean la frente. A veces, esos ornamentos son agregados a un peinado compuesto que exige muchas horas para ser realizado en la cabeza del bailarín. Yo adquirí uno para el *Musée de l'Homme* a cambio de un fusil y mediante negociaciones que se prolongaron durante ocho días: era indispensable para el ritual y los indígenas

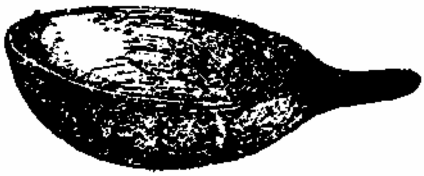


FIG. 34. — Escudilla de cerámica negra.



FIG. 35. — Dos modelos (simple y doble) del cuchillo de bolsillo bororo.

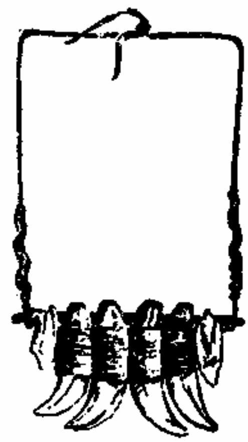


FIG. 36. — Dije adornado con colmillos de jaguar.

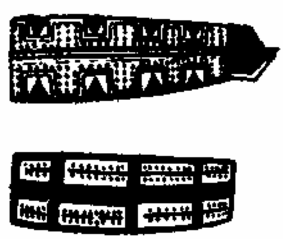


FIG. 37. — Adornos de un día: coronas de paja desecada y pintada.

no podían deshacerse de él hasta que consiguieran, en la caza, el surtido de plumas prescritas para confeccionar otro. Se compone de una diadema en forma de abanico, de una visera de plumas que cubre la parte superior de la cara, de una alta corona cilindrica que rodea la cabeza, constituida por varillas coronadas de plumas de águila harpía, y de un disco de cestería que sirve para pinchar una mata de tallos con plumas gruesas y finas pegadas. El conjunto alcanza casi dos metros de altura.

Aunque no estén con vestimenta de ceremonia, el gusto por el ornamento es tan vivo que los hombres se improvisan constantemente adornos. Muchos llevan coronas —vendas de pieles adornadas de plumas, anillos de cestería también emplumados, turbantes de uñas de jaguar montados en un círculo de madera—. Además, cualquier cosa los maravilla: una banda de paja desecada recogida de la tierra, rápidamente alisada y pintada, contribuye a un peinado frágil con el que el portador se pavoneará hasta que se le ocurra alguna nueva fantasía inspirada en otro hallazgo; a veces, un árbol será despojado de sus flores con el mismo fin; un trozo de corteza y algunas plumas proporcionan a los incansables sombrereros pretexto para una sensacional creación de aros. Hay que penetrar en la casa de los hombres para medir la actividad que esos robustos mocetones emplean en hermosearse: en cada rincón se recorta, se amasa, se cincela, se encola; las conchillas del río se dividen en pedazos y se pulen vigorosamente con muelas, para hacer collares y barritas para el labio superior; se preparan fantásticas construcciones de bambú y de plumas. Con empeño de modistas, hombres con espaldas de estibador se transforman mutuamente en pollitos por medio de plumitas pegadas a flor de piel.

La casa de los hombres es un taller, pero también es algo más. Los adolescentes duermen allí; en horas ociosas, los hombres casados hacen la siesta, charlan y fuman sus gruesos cigarrillos enroscados en una hoja seca de maíz. Toman también allí ciertas comidas, pues un minucioso sistema de prestaciones obliga a los clanes, por turno, al servicio del *baitemannageo.* Cada dos horas más o menos un hombre va a buscar a su choza familiar un recipiente lleno de la papilla de maíz llamada *mingau,* preparada por las mujeres. Se lo recibe con fuertes y gozosos gritos —*¡au, aul*— que rompen el silencio de la jornada. Según un ceremonial fijo el prestatario invita a seis u ocho hombres y los conduce ante la comida, donde sumergen una escudilla de alfarería o de conchillas. Ya he dicho que el acceso a la casa está prohibido a las mujeres. Esto es cierto para las mujeres casadas, pues las adolescentes solteras evitan espontáneamente aproximarse, ya que saben bien cuál sería su suerte. Si por inadvertencia o por provocación andan demasiado cerca, puede ocurrir que se las capture para abusar de ellas. Por otra parte, deberán penetrar allí voluntariamente una vez en su vida, para presentar su pedido al futuro marido.

CAPITULO 23 LOS VIVOS Y LOS MUERTOS

Taller, club, dormitorio y casa de citas, en suma, el *baitemannageo* es un templo. Allí se preparan los bailarines religiosos y tienen lugar ciertas ceremonias —lejos de las mujeres—, como la fabricación y rotación de los rombos. Los rombos son instrumentos musicales de madera ricamente pintados, cuya forma recuerda la de un pez aplastado; su tamaño varía entre treinta centímetros y un metro y medio, aproximadamente. Haciéndolos girar en el extremo de una cuerda producen un ronroneo sordo que se atribuye a los espíritus visitantes de la aldea, a quienes se supone que las mujeres temen. Desgraciada de aquella que viera un rombo; aún hoy hay muchas probabilidades de que se la mate a palos. Cuando asistí por primera vez a su confección, trataron de persuadirme de que eran instrumentos culinarios. El extremo rechazo que manifestaron en cederme una cantidad de ellos no se explicaba tanto por el trabajo que debían recomenzar como por el miedo de que yo traicionara el secreto. Tuve que dirigirme en plena noche a la casa de los hombres con un maletín. En él depositaron los rombos empaquetados y luego le echaron llave. Y me hicieron prometer que no lo abriría antes de Guiaba.

Para el observador europeo, las actividades de la casa de los hombres, que parecen difícilmente compatibles, se armonizan de manera casi escandalosa. Pocos pueblos son tan religiosos como los bororo, pocos tienen un sistema metafísico tan elaborado. Pero las creencias espirituales y los hábitos cotidianos se mezclan íntimamente; al parecer los indígenas no tienen el sentimiento de pasar de un sistema a otro. Encontré nuevamente esta religiosidad ingenua en los templos budistas de la frontera birmana, donde los bonzos viven y duermen en la sala destinada al culto, ubicando al pie del altar sus potes de pomada y su botiquín particular, sin desdeñar acariciar a sus pupilos entre lección y lección de alfabeto.

Esta falta de miramientos frente a lo sobrenatural me asombraba tanto más cuanto que mi único contacto con la religión se remonta a una infancia, ya incrédula, durante la Primera Guerra Mundial, cuando vivía en la casa de mi abuelo, rabino de Versalles. La casa.

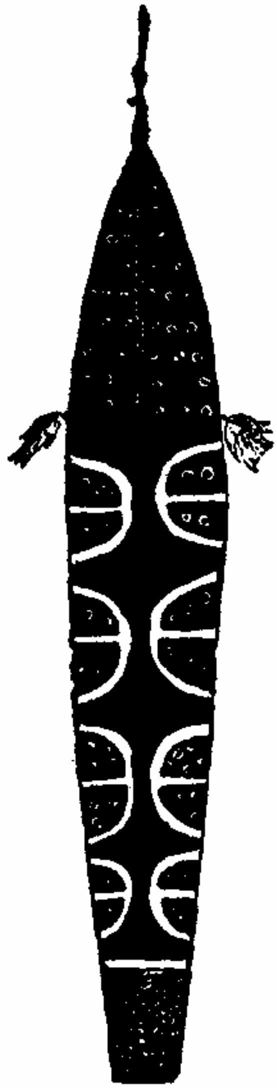


FIG. 38.—Un rombo.

adyacente a la sinagoga, estaba unida a ella por un largo corredor interior donde uno no se aventuraba sin angustia, y que constituía una frontera infranqueable entre el mundo profano y aquel al cual faltaba precisamente ese calor humano que hubiera sido condición previa a su percepción como sagrado. Fuera de las horas de culto la sinagoga permanecía vacía y su ocupación temporaria nunca era lo

suficientemente prolongada ni ferviente para llenar el estado de desolación que parecía serle natural y que los oficios importunaban de manera indecorosa. El culto familiar padecía la misma sequedad. Aparte de la plegaria muda de mi abuelo al comienzo de cada comida, nada señalaba a los niños el hecho de que vivían sometidos al reconocimiento de un orden superior, sino un banderín de papel impreso fijado a la pared del comedor que decía: «Masticad bien los alimentos, la digestión depende de ello».

No es que la religión tuviera más imponencia entre los bororo; al contrario, era algo consabido. En la casa de los hombres los gestos del culto se cumplían con la misma desenvoltura que todos los otros, como si se tratara de actos utilitarios ejecutados con vistas al resultado, sin reclamar esa actitud respetuosa que se impone aun al incrédulo cuando penetra en un santuario. Esa tarde, se canta en la casa de los hombres como preparación al ritual público de la noche. En un rincón, algunos muchachos roncan o charlan, dos o tres hombres canturrean agitando los sonajeros; pero si uno de ellos tiene ganas de encender un cigarrillo o si le toca meter su escudilla en la pasta de maíz, pasa el instrumento a un vecino, que empalma con los otros, o bien sigue con una mano y usa la otra. Si un bailarín se pavonea para hacer admirar su última creación, todo el mundo interrumpe y comenta, el oficio parece olvidado hasta que, en otro rincón, el encantamiento recomienza en el punto donde había sido dejado.

Y sin embargo, la casa de los hombres significaba mucho más que el centro de la vida social y religiosa que he tratado de describir. La estructura de la aldea no sólo hace que se pueda dar el juego delicado de las instituciones, sino que resume y asegura las relaciones entre el hombre y el universo, entre la sociedad y el mundo sobrenatural, entre los vivos y los muertos.

Antes de encarar este nuevo aspecto de la cultura bororo, abriré un paréntesis a propósito de las relaciones entre muertos y vivos. Sin él sería difícil comprender la solución particular que el pensamiento bororo da a un problema universal, y que es notablemente parecida a la que se encuentra en el otro extremo del hemisferio occidental, entre las poblaciones de las selvas y praderas del noroeste de la América septentrional, como los ojibwa, los menomini y los winnebago. Probablemente no exista ninguna sociedad que no trate a sus muertos con consideración. En las fronteras mismas de la especie, el hombre de Neanderthal enterraba también a sus difuntos en sencillas tumbas. Sin duda, las prácticas funerarias varían según los grupos. ¿Puede decirse que esta diversidad no tiene importancia, dado el sentimiento unánime que oculta? Aun cuando nos esforcemos por simplificar al máximo las actitudes hacia los muertos que se observan en las sociedades humanas, hay que respetar una gran división entre cuyos polos se opera el paso a través de toda una serie de intermediarios.

Ciertas sociedades dejan reposar a sus muertos: mediante homenajes periódicos, éstos se abstendrán de perturbar *a* los vivos; si vuelven será a intervalos y en ocasiones previstas. Y su visita será bienhechora, ya que los muertos garantizarán con su protección el regular retorno de las estaciones, la fecundidad de los jardines y de las mujeres. Todo ocurre como si se hubiera firmado un contrato: a cambio del culto razonable que se les dedica, los muertos permanecerán en su sitio y los temporarios encuentros entre ambos grupos siempre estarán dominados por la preocupación de los intereses de los vivos. Esta fórmula está muy bien expresada por un tema folklórico universal; es el del *muerto reconocido:* un rico héroe rescata un cadáver de manos de unos acreedores que se oponen a su entierro. Le da sepultura. El muerto se le aparece en sueños y le promete éxito con la condición de que las ventajas que obtengan sean equitativamente repartidas entre ambos. En efecto, el héroe gana rápidamente el amor de una princesa a la que logra salvar de numerosos peligros con la ayuda de su protector sobrenatural. ¿Tendrá que poseerla juntamente con el muerto? Pero la princesa está bajo un encantamiento: mitad mujer, mitad dragón o serpiente. El muerto reivindica su derecho; el héroe se somete; el muerto, satisfecho con esta lealtad, se contenta con la porción maligna, que toma por adelantado, dejando al héroe una esposa humanizada.

A esta concepción se opone otra, igualmente ilustrada por un tema folklórico, que llamaré *el caballero emprendedor.*

El héroe no es rico sino pobre. Por todo bien posee un grano de trigo que, a fuerza de astucia, llega a cambiar por un gallo, un cerdo, un buey, un cadáver y finalmente una princesa viva. Se ve que aquí el muerto ya no es sujeto, sino objeto. En lugar de colaborador es un instrumento del que se goza por medio de una especulación donde intervienen la mentira y la superchería. Ciertas sociedades observan frente a sus muertos una actitud de este tipo. Les niegan el reposo, los movilizan —a veces literalmente, como en el caso del canibalismo y de la necrofagia—, cuando se fundan en la ambición de incorporar las virtudes y los poderes del difunto; también, simbólicamente, en las sociedades que se comprometen en rivalidades de prestigio y donde los participantes exigen constantemente el de los muertos, tratando de justificar sus prerrogativas por medio de evocaciones de los antepasados y de trampas genealógicas. Esas sociedades se sienten más perturbadas que otras por los muertos, de quienes abusan. Creen que ellos les devuelven la moneda de su persecución, tanto más exigentes y peleadores frente a los vivos cuanto más estos últimos intentan aprovecharse de ellos. Pero ya se trate de reparto equitativo como en el primer caso, o de especulación desenfrenada como en el segundo, la idea dominante es la de que, en las relaciones entre muertos y vivos es inevitable una relación de a dos.

Entre esas posiciones extremas hay conductas de transición: los

indios de la costa oeste del Canadá y los melanesios hacen comparecer a todos sus antepasados en las ceremonias, obligándolos a dar testimonio en favor de sus descendientes; en ciertos cultos de antepasados, en China y en África, los muertos conservan su identidad personal pero sólo durante algunas generaciones; entre los pueblos del sudoeste de los Estados Unidos, cesan inmediatamente de ser personalizados como difuntos pero se reparten cierto número de funciones especializadas. Aun en Europa, donde los muertos han llegado a ser apáticos y anónimos, el folklore conserva vestigios de la otra posibilidad en la creencia de que existen dos tipos de muertos: los que han sucumbido por causas naturales y que proporcionan un cuerpo de antepasados protectores, y los suicidas, los asesinados o los embrujados, que se transforman en espíritus malignos y celosos.

Si nos limitamos a considerar la evolución de la civilización occidental, no hay duda de que la actitud especulativa se ha ido borrando progresivamente en provecho de la concepción contractual de las relaciones entre muertos y vivos, dejando ésta lugar a una indiferencia anunciada probablemente por la fórmula del Evangelio: «dejad que los muertos entierren a sus muertos». Pero no hay ninguna razón para suponer que esta evolución corresponda a un modelo universal. Más bien parece que todas las culturas han tenido una oscura conciencia de ambas fórmulas, poniendo el acento sobre una de ellas, mientras se busca una garantía del otro lado, mediante conductas supersticiosas (como, por otra parte, seguimos haciéndolo a pesar de las creencias o de la incredulidad confesadas). La originalidad de los bororo y de los otros pueblos que he citado como ejemplos proviene de que ellos se han formulado claramente las dos posibilidades, que han construido un sistema de creencias y de ritos correspondientes a cada una de ellas, o mecanismos que permiten pasar de una a otra, con la esperanza de conciliarias.

No me expresaría bien si dijera que para los bororo no hay muerte natural: un hombre no es para ellos un individuo, sino una persona. Forma parte de un universo sociológico: la aldea que existe desde siempre, junto al universo físico, éste mismo compuesto por otros seres animados —cuerpos celestes y fenómenos meteorológicos—. Eso, a pesar del carácter temporario de las aldeas concretas, que (en razón del agotamiento de los terrenos de cultivo) rara vez permanecen más de treinta años en el mismo sitio. Lo que hace a la aldea no es ni su terruño ni sus chozas, sino una cierta estructura que he descrito más arriba y que toda aldea reproduce. Así se comprende por qué, cuando contrarían la disposición tradicional de las aldeas, los misioneros destruyen todo.

En cuanto a los animales, en parte pertenecen al mundo de los hombres —sobre todo los peces y los pájaros—, en parte, algunos de los terrestres, al universo físico. Así, los bororo consideran que su forma humana es transitoria, entre la de un pez (por cuyo nombre se

designan) y la del arara (bajo cuya apariencia terminarán su ciclo de transmigración).

Si el pensamiento de los bororo (en esto parecidos a los etnógrafos) está dominado por una oposición fundamental entre naturaleza y cultura, se deduce que la vida humana depende según ellos (más sociólogos en esto que Durkheim y Comte) del orden de la cultura. Decir que la muerte es natural o antinatural pierde su sentido. De hecho y de derecho, la muerte es a la vez *natural y anticultural.* Es decir, que cada vez que muere un indígena, no sólo sus deudos resultan damnificados, sino la sociedad entera. El daño por el cual la naturaleza se ha hecho culpable frente a la sociedad involucra, en detrimento de la primera, una *deuda,* término que traduce bastante bien una noción esencial para los bororo, la de *morí.* Cuando un individuo muere, la aldea organiza una caza colectiva que se confía a la mitad alterna de la del difunto: expedición contra la naturaleza cuyo objeto es el de abatir una gran presa, con preferencia un jaguar, cuya piel, uñas y colmillos constituirán el *morí* del difunto.

En el momento de mi llegada a Kejara acababa de producirse un deceso; desgraciadamente se trataba de un indígena que había muerto lejos, en otra aldea. De modo que yo no vería la doble inhumación que consiste, primero en depositar el cadáver en una fosa cubierta de ramajes en el centro de la aldea hasta que las carnes se pudran, después en lavar los huesos en el río, y pintarlos y adornarlos con mosaicos de plumas pegadas, antes de sumergirlos dentro de una canasta en el fondo de un lago o de una corriente de agua. Todas las otras ceremonias a las que asistí se desarrollaron conforme con la tradición, incluyendo las escarificaciones rituales de los parientes en el lugar donde la tumba provisional hubiera debido cavarse. Además, la caza colectiva había tenido lugar el día anterior o durante la tarde del día en que llegué; no sé bien, pero sí sé que no habían cazado nada. En las danzas fúnebres se utilizó una vieja piel de jaguar. Hasta sospecho que nuestro *irará* fue prestamente adaptado para reemplazar la presa ausente. Nunca quisieron decírmelo, y es una lástima: si eso hubiera ocurrido yo hubiera podido reivindicar la calidad de *viaddo,* jefe de caza representante del alma del difunto. Su familia me hubiera dado el brazalete de cabello y el *paori* —clarinete místico hecho de una pequeña calabaza emplumada que sirve de pabellón *a* una boquilla de bambú—, para hacerlo resonar por encima de la presa antes de atarla a su despojo. Hubiera dividido, tal como está prescrito, la carne, el cuero, los dientes y las uñas, entre los parientes del difunto, que a cambio me hubieran dado un arco y flechas de ceremonia, otro clarinete conmemorativo de mis funciones y un collar de discos de conchillas. También hubiera sido necesario, sin duda, que me pintara de negro para evitar ser reconocido por el alma maligna, responsable del deceso y constreñida por la regla del *morí* a encarnarse en la presa, ofreciéndose de esa manera en compensación del

daño, pero llena de odio vindicativo hacia su ejecutor. Pues en cierto sentido, esa naturaleza asesina es humana. Opera por intermedio de una categoría especial de almas, que dependen directamente de ella y no de la sociedad.

Más arriba dije que compartía la choza de un brujo. Los *barí* constituyen una categoría especial de seres humanos que no pertenecen directamente ni al universo físico ni al mundo social, pero cuyo papel es el de establecer una mediación entre los dos reinos. Es posible, aunque no del todo seguro, que todos hayan nacido en la mitad *tugaré;* era el caso del mío, pues nuestra choza era *cera* y él vivía en casa de su mujer. Se llega a ser *barí* por vocación, y a menudo después de una revelación cuyo motivo central es un pacto establecido con ciertos miembros de una colectividad muy compleja constituida por espíritus malignos o simplemente temibles, en parte celestes (en cuyo caso fiscalizan los fenómenos astronómicos y meteorológicos), en parte animales y en parte subterráneos. Esos seres, cuya efectividad se acrecienta regularmente con las almas de los brujos difuntos, son responsables de la marcha de los astros, del viento, de la lluvia, de la enfermedad y de la muerte. Se los describe bajo apariencias diversas y terroríficas: velludos, con cabezas perforadas que dejan salir el humo del tabaco cuando fuman; monstruos aéreos que emiten lluvia por los ojos, narices, o cabellos y uñas desmesuradamente largos; con una sola pierna, vientre abultado y cuerpo suave como el de un murciélago.

El *barí* es un personaje asocial. El lazo personal que lo une a uno o varios espíritus le confiere privilegios: ayuda sobrenatural cuando parte para una expedición de caza solitaria, poder de transformarse en animal y conocimiento de las enfermedades, así como dones proféticos. La presa de caza, las primeras cosechas de las huertas, etc., no deben consumirse hasta tanto él no haya recibido su parte. Esta constituye el *morí* que los vivos deben a los espíritus de los muertos; por lo tanto, en el sistema desempeña un papel simétrico e inverso al de la caza funeraria.

Pero el *barí* está también dominado por su o sus espíritus guardianes que lo utilizan para encarnarse y el *barí,* montura del espíritu, es entonces presa de trances y convulsiones. A cambio de su protección, el espíritu ejerce sobre el *barí* una vigilancia constante; él es el verdadero propietario, no sólo de los bienes sino también del cuerpo del brujo. Este es responsable frente a aquél de sus flechas rotas, de la rotura de su vajilla, de sus uñas y cabellos cortados. Nada de eso puede ser destruido o tirado: el *barí* arrastra tras sí los despojos de su vida pasada. El viejo adagio jurídico: el muerto se apodera del vivo, toma aquí un sentido terrible e imprevisto. Entre el brujo y el espíritu el lazo es de una naturaleza tan celosa que al fin de cuentas nunca se llega a saber cuál es el amo y cuál el servidor.

Así pues, se ve que para los bororo el universo físico consiste

en una jerarquía compleja de poderes individualizados. Si bien su naturaleza personal está claramente afirmada, no ocurre lo mismo con los otros atributos: pues esos poderes son a la vez cosas y seres, vivos y muertos. En la sociedad, los brujos constituyen la articulación que vincula a los hombres con ese universo equívoco de las almas malignas, al mismo tiempo personajes y objetos.

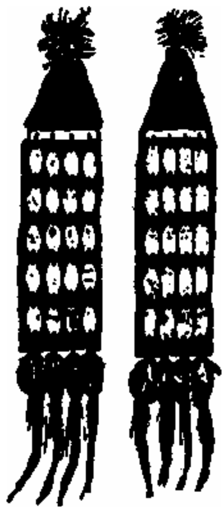


FIG. 39. — Aros de ceremonia, en elementos de nácar sobre corteza, adornados con plumas y cabellos.

Junto al universo físico, el universo sociológico presenta caracteres muy distintos. Las almas de los hombres ordinarios (quiero decir, los que no son brujos), en vez de identificarse con las fuerzas naturales, subsisten como una sociedad; pero, inversamente, pierden su identidad personal para confundirse en ese ser colectivo, el *aroe,* término que, como el *anaon* de los antiguos bretones, debe traducirse sin duda por «la sociedad de las almas». De hecho ésta es doble, pues las almas, después de los funerales, se reparten en dos aldeas, una al oriente y la otra al occidente, sobre las cuales velan respectivamente los dos grandes héroes divinizados del panteón bororo: al oeste, el mayor, Bakororo, y al este, el menor, Ituboré. El eje este-oeste corresponde al curso del río Vermelho; por lo tanto, es verosímil que exista una relación, aunque oscura, entre la dualidad de las aldeas de los muertos y la división secundaria de la aldea en mitad del bajo y mitad del alto.

Como el *barí* es el intermediario entre la sociedad humana y las almas malignas individuales y cosmológicas (se ha visto que las almas de los *barí* muertos son todo eso a la vez), existe otro mediador

que preside las relaciones entre la sociedad de los vivos y la de los muertos, ésta bienhechora, colectiva y antropomórfica. Es el Maestro del Camino de las almas, o *aroettowaraare.* Se distingue del *barí* por caracteres antitéticos. Por otra parte, se temen y se odian mutuamente. El Maestro del Camino no tiene derecho a ofrendas, pero está obligado a un estricto cumplimiento de las reglas —ciertas prohibiciones alimentarias y una gran sobriedad en su presentación—. Los adornos, y los colores vivos le están prohibidos. Por otra parte, no hay pacto entre él y las almas: éstas le son siempre presentes y en cierta manera inmanentes. En vez de apoderarse de él en trances, se le aparecen en sueños; si a veces las invoca es sólo en beneficio de otro.

Si el *barí* prevé la enfermedad y la muerte, el Maestro del Camino cuida y cura. Por otra parte, se dice que el *barí,* expresión de la necesidad física, se encarga gustosamente de confirmar sus pronósticos dando el golpe de gracia a los enfermos que tardarían mucho en cumplir sus funestas predicciones. Pero es necesario tener bien en cuenta que los bororo no tienen exactamente la misma concepción que nosotros de las relaciones entre la muerte y la vida: un día me dijeron de una mujer que ardía de fiebre en un rincón de su choza, que estaba muerta, entendiendo seguramente por ello que ya se la consideraba como perdida. Después de todo, esta manera de ver se parece bastante a la de nuestros militares, que confunden bajo el mismo vocablo —«bajas»— tanto a los muertos como a los heridos. Desde el punto de vista de la eficacia inmediata viene a ser lo mismo, aunque, desde el punto de vista del herido, no estar en el número de los difuntos constituya una verdadera ventaja.

Además, si bien el Maestro puede, como el *barí,* transformarse en animal, nunca lo hace en forma de jaguar devorador de hombres, recaudador —antes de que lo maten— del *morí* de los muertos sobre

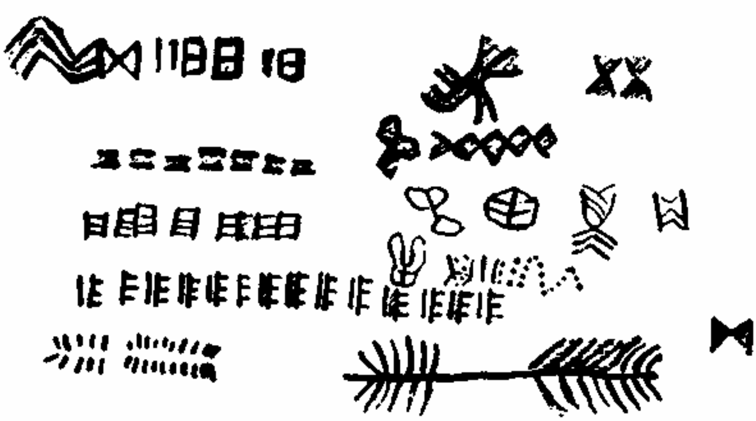


FIG. 40.—Pintura bororo que representa objetos de culto.

los vivos; se limita a los animales alimenticios: arara recolector de frutos, arpía pescadora, o tapir con cuya carne obsequiará a la tribu. El *barí* está poseído por los espíritus, el *aroettowaraare* se sacrifica por la salvación de los hombres. Hasta la revelación que llama a su misión es penosa: el elegido se reconoce primeramente él mismo por la hediondez que lo persigue, recordando sin duda la que invade la aldea durante las semanas de la inhumación provisional del cadáver a flor de tierra, en medio de la plaza de danza, pero que en este caso está asociada a un ser mítico, el *aije.* Este es un monstruo de las profundidades acuáticas, repugnante, maloliente y afectuoso, que se le aparece al iniciado, quien sufre sus caricias. La escena es remedada durante los funerales por muchachos cubiertos de barro, los cuales estrechan al personaje que encarna a la joven alma. Los indígenas conciben al *aije* en forma lo suficientemente precisa para que pueda ser representado en pinturas; y designan con el mismo nombre a los rombos, cuyo zumbido anuncia la emergencia del animal e imita su grito.

Después de esto, no sorprende que las ceremonias funerarias se prolonguen durante semanas, pues sus funciones son muy diversas. En primer lugar se sitúan en los dos planos que acabamos de distinguir. Considerado desde un punto de vista individual, cada muerto es la ocasión de un arbitraje entre el universo físico y la sociedad. Las fuerzas hostiles que constituyen el primero han causado un daño a la segunda y ese daño debe ser reparado: es la función de la caza fúnebre. Después de ser vengado y redimido por la colectividad de los cazadores, el muerto debe ser incorporado a la sociedad de las almas. Tal es la función del *roiakuriluo,* gran canto fúnebre (al que yo tendría la suerte de asistir).

En la aldea bororo hay un momento de la jornada que reviste una importancia particular: es el llamado de la noche. Desde que la noche cae, se enciende una gran fogata en la plaza de danza, alrededor de la cual vienen a reunirse los jefes de los clanes; con voz potente, un heraldo llama a cada grupo: *Badedjeba,* «los jefes»; *O cera,* «los del ibis»; *Ki,* «los del tapir»; *Bokodori,* «los del gran tatú»; *Bakoro* (del nombre del héroe Bakororo); *Boro,* «los de la barrita labial»; *Ewaguddu,* «los de la palmera buriti»; *Arore,* «los de la oruga»; *Paiwe,* «los del erizo»; *Apiboré* (significado dudoso)[1]... A medida que los interesados aparecen se les comunican las órdenes para el día siguiente, siempre en esa alta voz que lleva las palabras hasta las chozas más lejanas, aunque a esa hora están vacías o casi vacías. Cuando la caída de la noche aleja los mosquitos todos los hombres han salido de sus moradas familiares (a donde han regresado alrededor de las seis). Cada uno lleva bajo el brazo la estera que extenderá

1. Los especialistas en la lengua bororo refutarían o precisarían eficientemente algunas de estas traducciones; aquí me atengo a las informaciones indígenas.

sobre la tierra apisonada de la gran plaza redonda situada sobre el lado oeste de la casa masculina. Se acuestan, rodeados de una manta de algodón teñida de anaranjado por un contacto continuo con los cuerpos impregnados de urucú (en la que el Servicio de Protección reconocería con dificultad uno de sus presentes). En las esteras más grandes se instalan cinco o seis; cambian pocas palabras. Algunos

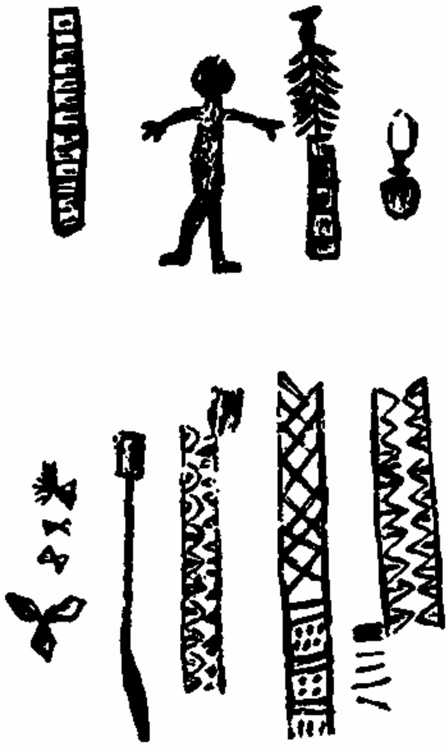


FIG. 41.— Pintura bororo que representa a un oficiante, trompetas, un sonajero y diversos ornamentos.

están solos. Caminamos entre todos esos cuerpos extendidos. A medida que el llamado prosigue, los jefes de familia nombrados se levantan uno después de otro, reciben su consigna y vuelven a tenderse cara a las estrellas. Las mujeres también han dejado las chozas. Forman grupos en el umbral de sus puertas. Las conversaciones disminuyen y poco a poco oímos, primero a dos o tres oficiantes, luego, a medida que van llegando, a otros, desde el fondo de la casa de los hombres, luego en la misma plaza, con sus cantos, recitativos y coros que durarán toda la noche.

Como el muerto pertenecía a la mitad *cera,* oficiaban los *tugaré.*

En el centro de la plaza una alfombra de ramas representaba la tumba ausente, flanqueada a derecha e izquierda por haces de flechas delante de los cuales habían sido dispuestos los potes de comida. Había una docena de sacerdotes y cantores, la mayoría cubiertos con la ancha diadema de plumas de colores brillantes que otros llevaban colgando sobre las nalgas, por encima del abanico rectangular de cestería que cubría las espaldas y que era sostenido por un cordón pasado alrededor del cuello. Unos estaban completamente desnudos y pintados, ya de rojo uniforme o anillado, ya de negro, o bien recubiertos por bandas de suave pluma blanca; otros llevaban una larga falda de paja. El personaje principal, que encarnaba la joven alma, aparecía con dos vestimentas diferentes según los momentos: con follaje verde y la cabeza coronada por el enorme tocado que describí, llevando a manera de cola cortesana una piel de jaguar sostenida detrás por un paje, o desnudo y pintado de negro, adornado tan sólo por un objeto de paja semejante a gruesos anteojos vacíos alrededor de los ojos. Este detalle es particularmente interesante en razón del motivo análogo en el cual se reconoce *a* Tlaloc, divinidad de la lluvia del antiguo México. Los pueblos de Arizona y de Nuevo México quizá guardan la clave del enigma; ellos consideran que las almas de los muertos se transforman en dioses de la lluvia y, por otra parte, poseen diversas creencias relativas a objetos mágicos que protegen los ojos y permiten a su poseedor volverse invisible. He notado fre-

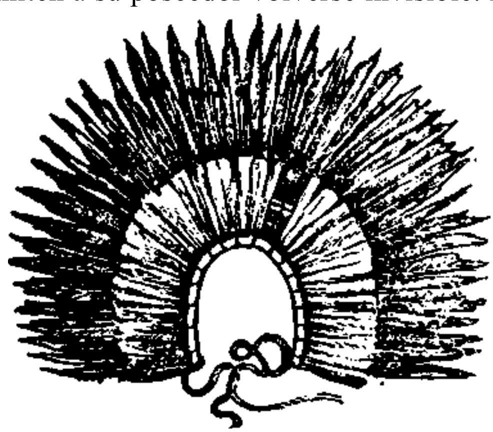


FIG. 42. — Diadema de plumas de arara, amarilla y azul, con el escudo del clan.

cuentemente que los anteojos ejercían viva atracción sobre los indios sudamericanos; a tal punto que, cuando partí para mi última expedición, llevaba toda una provisión de monturas sin vidrios que tuvo un gran éxito entre los nambiquara, como si ciertas creencias tradicionales hubieran predispuesto *a* los indígenas para acoger bien un acce-

sorio tan inusitado. Los anteojos de paja jamás habían llamado la atención entre los bororo, pero como la pintura negra vuelve invisible a aquel que se ha pintado con ella, es verosímil que los anteojos cumplan la misma función, como sucede en los mitos pueblo. Finalmente los *butarico,* espíritus responsables de la lluvia entre los bororo, son descritos con la apariencia temible —colmillos y manos ganchudas— que caracteriza a la diosa del agua entre los mayas.

Durante las primeras noches asistimos a danzas de diversos clanes *tugaré: ewoddo,* danza de los de la palmera; *paiwe,* danza de los del erizo. En ambos casos, los bailarines estaban cubiertos con hojas de la cabeza a los pies y, como no se les veía la cara, se la representaban más arriba, a la altura de la diadema de plumas que coronaba el ropaje, de modo que involuntariamente se prestaba a los personajes desmesurada estatura. En sus manos sostenían varas de palmas o palos adornados con hojas. Había dos clases de danzas. Primeramente los bailarines se presentaban solos, divididos en dos equipos que se hacían frente en los extremos del terreno y que corrían uno hacia otro, gritando «¡ho! ¡ho!» y girando sobre sí mismos hasta cambiar sus posiciones iniciales. Más tarde las mujeres se intercalaban entre los bailarines; entonces formaban una interminable farándula, avanzando o pateando, conducida por los corifeos desnudos que caminaban hacia atrás y agitaban sus sonajeros en tanto que otros hombres cantaban agachados.

Tres días después las ceremonias se interrumpieron para permitir la preparación del segundo acto: la danza del *maridad.* Los hombres, en equipos, se dirigieron a la selva para buscar brazadas de palmas verdes que primero fueron deshojadas y después seccionadas en trozos de aproximadamente treinta centímetros. Con lazos burdos hechos de hojarasca los indígenas unieron esos pedazos agrupándolos de a dos o de a tres, como barrotes de una escala liviana de muchos metros de largo. Así se fabricaron dos escalas desiguales, que enseguida fueron enroscadas sobre sí mismas hasta formar dos discos llenos, plantados de canto, uno de 1,50 m de alto y otro de 1,30. Se decoraron los costados con hojas sostenidas por una red de cordones de cabellos trenzados. Esos dos objetos fueron entonces solemnemente transportados al medio de la plaza, uno al lado del otro. Eran los *mariddo,* macho y hembra, respectivamente, cuya confección estaba a cargo del clan *Ewaguddu.*

Hacia la tarde, dos grupos de cinco o seis hombres cada uno partieron uno hacia el oeste y otro hacia el este. Seguí al primero y asistí, a unos cincuenta metros de la aldea, a sus preparativos, que la cortina de árboles disimulaba ante el público. Se cubrían de follaje a la manera de los bailarines y sujetaban las diademas. Pero esta vez, la preparación secreta se explicaba por su función: igual que el otro grupo, ellos representaban las almas de los muertos que venían de sus aldeas de Oriente y Occidente para recibir al nuevo difunto. Cuan-

do todo estuvo preparado, se dirigieron silbando hacia el lugar donde el grupo del este los había precedido (en efecto, simbólicamente los unos van río arriba y los otros ríos abajo, de modo que se desplazan con más rapidez).

Por medio de una marcha miedosa y titubeante expresaban admirablemente su naturaleza de sombras; yo pensaba en Hornero, en Ulises cuando retenía con trabajo los fantasmas conjurados por la sangre. Pero enseguida la ceremonia se animó: unos hombres tomaban uno u otro *mariddo* (tanto más pesados cuanto que están hechos de hojarasca fresca), lo subían a pulso y bailaban bajo ese fardo hasta que, agotados, dejaban que un concurrente se los quitara. La escena ya no tenía el carácter místico del comienzo: era una feria donde la juventud ponía a prueba sus músculos en un ambiente de sudor, de palmadas y de chistes. Y sin embargo, ese juego, del que se conocen variantes profanas entre poblaciones allegadas —como por ejemplo las carreras con leños de los ge de la meseta brasileña—, posee aquí su sentido religioso más pleno: en un desorden gozoso, los indígenas tienen el sentimiento de jugar con los muertos y ganarles el derecho de permanecer vivos.

Esta gran oposición entre muertos y vivos se expresa en primer lugar por la división de los aldeanos, durante las ceremonias, en actores y espectadores. Pero los actores por excelencia son los hombres, protegidos por el secreto de la casa común. Entonces advertimos en el plano de la aldea una significación más profunda aún que la que le prestamos desde el punto de vista sociológico. En ocasión de los decesos, cada mitad desempeña alternativamente el papel de los vivos o de los muertos, una con relación a la otra, pero ese juego de báscula es el reflejo de otro cuyos papeles son atribuidos de una vez por todas: pues los hombres, constituidos en cofradías en el *baitemannageo,* son el símbolo de la sociedad de las almas, en tanto que las chozas del circuito, propiedad de las mujeres —excluidas de los ritos más sagrados y, si así puede decirse, destinadas a ser espectadoras—, constituyen la audiencia de los vivos y la morada que les está reservada.

Hemos visto que el mundo sobrenatural mismo es doble, pues comprende el dominio del sacerdote y el del brujo. Este último es el amo de las potencias celestes y telúricas, desde el décimo cielo (los bororo creen en una pluralidad de cielos superpuestos) hasta las profundidades de la tierra; las fuerzas que fiscaliza —y de las que depende— están, por lo tanto, dispuestas según un eje vertical; el sacerdote, en cambio, amo del camino de las almas, preside al eje horizontal que une Oriente y Occidente, donde están situadas las dos aldeas de los muertos. Ahora bien; las numerosas indicaciones que abogan en favor de los orígenes inmutablemente *tugaré* del *barí y cera* del *aroettowaraare,* sugieren que la división en mitades también expresa esta dualidad. Es significativo que todos los mitos bororo nos presenten

a los héroes *tugaré* como creadores y demiurgos y a los héroes *cera* como pacificadores y ordenadores. Los primeros son responsables de la existencia de las cosas: agua, ríos, peces, vegetación y objetos manufacturados; los segundos han organizado la creación, han liberado a la humanidad de los monstruos y han asignado a cada animal su alimento específico. Hasta hay un mito que cuenta que el poder supremo pertenecía antaño a los *tugaré,* quienes se desprendieron de él en provecho de los *cera,* como si el pensamiento indígena, por la oposición de las mitades, quisiera de ese modo traducir el paso de la naturaleza sin freno a la sociedad civilizada.

Comprendemos entonces la paradoja aparente que permite llamar «débiles» a los *cera,* poseedores del poder político y religioso, y «fuertes» a los *tugaré.* Estos están más cerca del universo físico; aquéllos, del universo humano, que al fin y al cabo no es el más poderoso de los dos. El orden social no puede trampear del todo con la jerarquía cósmica. Aun entre los bororo, sólo se vence a la naturaleza reconociendo su imperio y concediendo la parte correspondiente a sus fatalidades. Además, en un sistema sociológico como el suyo no es posible elegir: un hombre no podría pertenecer a la misma mitad que su padre y que su hijo (ya que pertenece a la de su madre); sólo es pariente con su abuelo y su nieto. Si los *cera* quieren justificar su poder por una afinidad exclusiva con los héroes fundadores, al mismo

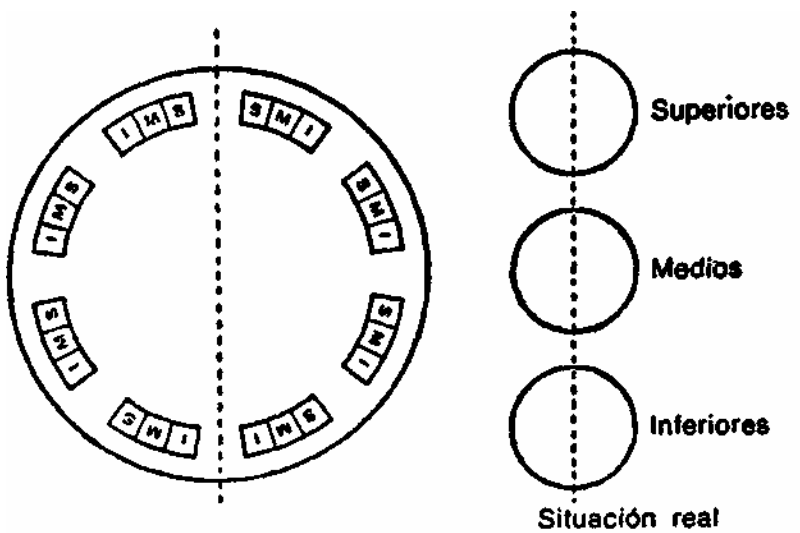


FIG. 43. — Esquema que muestra la estructura social aparente y real de la aldea bororo.

tiempo están aceptando alejarse de ellos por la distancia suplementaria de una generación. En relación a los antepasados mayores, son «nietos», en tanto que los *tugaré* son «hijos».

Los indígenas mistificados por la lógica de su sistema ¿no lo están también en otro sentido? Después de todo, no puedo apartar el sentimiento de que el deslumbrante cotillón metafísico al que acabo de asistir se reduce a una farsa bastante lúgubre. La cofradía de los hombres pretende representar a los muertos para dar a los vivos la ilusión de la visita de las almas; las mujeres están excluidas de los ritos y engañadas sobre su verdadera naturaleza, sin duda para sancionar la división que les otorga la prioridad en materia de estado civil y de residencia, reservando sólo a los hombres los misterios de la religión. Pero su credulidad real o supuesta posee también una función psicológica: dar, en beneficio de los dos sexos, un contenido afectivo e intelectual a esos monigotes de los que, de otro modo, los hombres quizás sacarían partido con más facilidad. No es sólo para burlar a nuestros niños que los entretenemos con la creencia de Papá Noel: su fervor nos reconforta, nos ayuda a autoengañarnos *y* a creer que, ya que ellos creen en él, un mundo de generosidad sin contrapartes no es absolutamente incompatible con la realidad. Y sin embargo los hombres mueren; jamás volverán; y todo orden social se aproxima a la muerte: se apodera de algo contra lo cual no da equivalente.

Al moralista, la sociedad bororo le propina una lección; si escucha a sus informantes indígenas, éstos le describirán, como lo hicieron para mí, ese ballet donde dos mitades de la aldea se obligan a vivir y a respirar una por la otra, una para la otra: intercambiando las mujeres, los bienes y los servicios en una ferviente preocupación de reciprocidad, casando a sus hijos entre ellos, enterrando mutuamente a sus muertos, garantizándose uno al otro que la vida *es* eterna, el mundo caritativo y la sociedad justa. Para atestiguar estas verdades y mantenerse en estas convicciones, sus sabios han elaborado una cosmología grandiosa; la han inscrito en el plano de sus aldeas y en la distribución de sus viviendas; han tomado y vuelto a tomar las contradicciones con las que se chocaban, no aceptando jamás una oposición sino para negarla en provecho de otra, cortando y separando los grupos, asociándolos y enfrentándolos, haciendo de toda su vida social y espiritual un blasón donde la simetría y la asimetría se equilibran, como los sabios dibujos con los que una bella caduvea torturada, pero más oscuramente, por la misma preocupación, marca su cara. Pero ¿qué queda de todo eso? ¿Qué es lo que subsiste de las mitades, de las contramitades, de los clanes, de los subclanes, frente a la comprobación que las observaciones recientes parecen imponernos? En una sociedad al parecer complicada ex profeso, cada clan está repartido en tres grupos: superior, medio e inferior, y, por encima de todas las reglamentaciones domina la que obliga a un superior de una mitad a casarse con un superior de la otra, a un medio con un medio y a un inferior con un inferior; es decir, que bajo el disfraz de las instituciones fraternales la aleda bororo se reduce, en último

análisis, a tres grupos que se casan siempre entre ellos. Tres sociedades que, sin saberlo, permanecerán para siempre distintas y aisladas, prisioneras de una soberbia disimulada a primera vista por instituciones engañosas, de tal manera que cada una de ellas es la víctima inconsciente de artificios a los cuales ya no puede descubrirles un objeto. Los bororo se han esforzado en vano por desarrollar su sistema en una prosopopeya falaz, no consiguieron desmentir esta realidad mejor que otros: la representación que una sociedad se hace de la relación entre los vivos y los muertos se reduce a un esfuerzo para esconder, embellecer o justificar, en el plano del pensamiento religioso, las relaciones reales que prevalecen entre los vivos.

SÉPTIMA PARTE

NAMBIQUARA

CAPITULO 24 EL MUNDO PERDIDO

En la plazuela Réaumur-Sébastopol se prepara una expedición etnográfica al Brasil central. Encontramos reunidos a los comerciantes mayoristas en artículos de costura y de moda: allí es donde uno espera descubrir los productos apropiados para satisfacer el difícil gusto de los indios.

Un año después de la visita a los bororo, yo había satisfecho todas las condiciones requeridas para ser un etnógrafo: bendición de Lévy-Bruhl, Mauss y Rivet —otorgada retroactivamente—, exposición de mis colecciones en una galería del *faubourg* Saint-Honoré, conferencias y artículos. Gracias a Henri Laugier, que presidía los jóvenes destinos del servicio de investigación científica, obtuve fondos suficientes para una empresa más amplia. En primer lugar necesitaba equiparme; tres meses de intimidad con los indígenas me habían informado con respecto a sus exigencias, asombrosamente semejantes de un extremo al otro del continente sudamericano.

En un barrio de París, que era para mí tan desconocido como el Amazonas, me entregaba a extrañas actividades bajo la mirada de importadores checoslovacos. Como ignoraba todo lo referente a su comercio, me faltaban los términos técnicos para precisar mis necesidades. Sólo podía aplicar los criterios indígenas. Me empeñé en seleccionar las más pequeñas de entre las cuentas llamadas abalorios, cuyas pesadas madejas llenaban los estantes. Traté de romperlas con los dientes para comprobar su resistencia, las chupé para verificar si estaban coloreadas totalmente y si no corrían el riesgo de desteñirse al primer baño en el río; variaba la importancia de mis lotes dosificando los colores de acuerdo con el canon indígena: primero el blanco y el negro, con el mismo valor, luego el rojo, mucho después el amarillo y, para no tener cargos de conciencia, un poco de azul y verde, que probablemente serían desdeñados.

Las razones de todas estas predilecciones son fáciles de comprender. Como fabrican sus cuentas a mano, los indios les conceden un valor tanto más alto cuanto más pequeñas son, es decir, cuanto más trabajo y habilidad exigen: como materia prima utilizan la corteza

de las nueces de palma, el nácar lechoso de las conchillas de los riachos, y tratan de lograr efectos con la alternancia de los dos tonos. Como todos los hombres, aprecian especialmente lo que conocen; así pues, yo tendría éxito con el blanco y el negro. El amarillo y el rojo constituyen a menudo para ellos una sola categoría lingüística a causa de las variaciones de la tintura de urucú que, según la calidad de los granos y su estado de maduración, oscila entre el bermellón y el amarillo anaranjado; el rojo, sin embargo, lleva ventaja por su cromatismo intenso, que se aprecia en ciertos granos o plumas. En cuanto al azul o al verde, estos colores fríos se encuentran a menudo representados en estado natural por vegetales perecederos; doble razón que explica la indiferencia indígena y la imprecisión del vocabulario que utilizan para designar esos matices: según las lenguas, el azul es asimilado al negro o al verde.

Las agujas debían ser lo suficientemente gruesas para admitir un hilo fuerte, pero no demasiado, porque las cuentas que iba a enhebrar eran muy pequeñas. En cuanto al hilo, yo lo quería bien teñido, de preferencia rojo (los indios colorean el de ellos con urucú) y fuertemente retorcido para conservar el aspecto artesanal. En general, había llegado a desconfiar de la pacotilla: el ejemplo de los bororo me había llenado de un profundo respeto por las técnicas de los indígenas. La vida salvaje somete los objetos a duras pruebas; para no resultar desacreditado entre los indígenas —por paradójico que esto pueda parecer— necesitaba los aceros mejor templados, el vidrio teñido por completo, y un hilo que ni el jaecero de la corte de Inglaterra hubiera desaprobado.

A veces caía entre comerciantes que se entusiasmaban con este exotismo adaptado a su saber. Junto al canal Saint-Martin, un fabricante de anzuelos me cedió a bajo precio todos sus saldos. Durante un año, paseé por todo el matorral varios kilos de anzuelos que nadie quería, pues eran demasiado pequeños para los pescados dignos del pescador amazónico. Finalmente los liquidé en la frontera boliviana. Todas esas mercaderías deben cumplir una doble función: regalos y material de intercambio para los indios y medio de asegurarse víveres y servicios en regiones apartadas donde rara vez penetran los comerciantes. Como al final de la expedición se me habían acabado los recursos, para permanecer algunas semanas más abrí una tienda en una aldea de buscadores de caucho. Las prostitutas del lugar me cambiaban un collar por dos huevos, y no sin regatear.

Me proponía pasar un año entero en el matorral y había dudado mucho sobre el objetivo. Sin poder sospechar que el resultado contrariaría mi proyecto, más preocupado por conocer América que por profundizar la naturaleza humana fundándome sobre un caso particular, había decidido operar una especie de corte a través de la etnografía (y de la geografía) brasileña, atravesando la parte occidental de la meseta, desde Guiaba al río Madeira. Hasta una época reciente

esta región era la menos conocida del Brasil. Los exploradores paulistas del siglo xvm apenas habían ido más allá de Guiaba, rechazados por la desolación de la comarca y el salvajismo de los indios. A comienzos del siglo xx, los 1500 kilómetros que separan Guiaba del Amazonas eran aún tierra prohibida, a tal punto que para ir de Guiaba a Manaos o a Belem, en el Amazonas, lo más sencillo era pasar por Rio de Janeiro y continuar hacia el norte por mar, tomando el río desde su estuario. Sólo en 1907, el general entonces coronel Cándido Mariano da Silva Rondón comenzó la penetración; ésta le llevaría ocho años, que transcurrieron en la exploración y la implantación de un hilo telegráfico, de interés estratégico, que unía por primera vez, por Guiaba, la capital federal con los puestos fronterizos del noroeste.

Los informes de la Comisión Rondón (que aún no han sido íntegramente publicados), algunas conferencias del general, los recuerdos viajes de Theodore Roosevelt, que lo acompañó en el transcurso de una de sus expediciones, y, en fin, un encantador libro del malogrado Roquette-Pinto (entonces director del Museo Nacional) titulado *Rondonia* (1912) daban indicaciones sumarias sobre poblaciones muy primitivas descubiertas en esa zona. Pero desde entonces la vieja maldición parecía haber recaído sobre la meseta. Ningún etnógrafo profesional se había aventurado. Si se seguía la línea telegráfica, o lo que quedaba de ella, resultaba tentador tratar de averiguar quiénes eran exactamente los nambiquara, lejos, hacia el norte, esas poblaciones enigmáticas que nadie había visto desde que Rondón se había limitado a mencionarlas.

En 1939, el interés hasta ese momento limitado a las tribus de la costa y de los grandes valles fluviales —vías tradicionales de penetración en el interior del Brasil— comenzaba a desplazarse hacia los indios de la meseta. Entre los bororo me convencí del excepcional grado de refinamiento, en los planos sociológico y religioso, de tribus antaño consideradas como poseedoras de una cultura muy grosera. Se sabían los primeros resultados de las investigaciones de un alemán actualmente desaparecido —Kurt Unkel—, quien había adoptado el nombre indígena Nimuendajú y, después de muchos años de vida en las aldeas ge del Brasil central, confirmaba que los bororo no representan un fenómeno aparte, sino más bien una variación sobre un tema fundamental que tienen en común con otras poblaciones. Por lo tanto, las sabanas del Brasil central se encontraban ocupadas, en una extensión de casi 2000 kilómetros hacia adentro, por los sobrevivientes de una cultura notablemente homogénea, caracterizada por una lengua diversificada en dialectos de la misma familia, y un nivel de vida material relativamente bajo en contraste con una organización social y un pensamiento religioso muy desarrollados. ¿No habría quizá que reconocer en ellos a los primeros habitantes del Brasil que, olvidados en el fondo del matorral, o rechazados poco tiempo antes

de la conquista hacia tierras más pobres por poblaciones belicosas de origen desconocido, estarían intentando la conquista de la costa de los valles fluviales ?

En la costa, los viajeros del siglo xvi habían encontrado por todas partes representantes de la gran cultura tupí-guaraní que también ocupaban la casi totalidad del Paraguay y el curso del Amazonas, como en un anillo de 3000 kilómetros de diámetro, apenas interrumpido en la frontera paraguayo-boliviana. Estos tupí, que presentan oscuras afinidades con los aztecas —pueblos tardíamente instalados en el valle de México—, eran también recién venidos; en los valles del interior del Brasil su emplazamiento continuó hasta el siglo xix. Quizá se hayan movilizado algunos cientos de años antes del descubrimiento, impulsados por la creencia de que en algunas partes existía una tierra sin muerte y sin dolor. Tal era aún su convicción al término de sus migraciones, cuando pequeños grupos desembocaron a fines del siglo xix en el litoral paulista; avanzando bajo la dirección de sus hechiceros, bailando y cantando las alabanzas del país donde no se muere y ayunando durante largos períodos para merecerlo. En el siglo xvi, en todo caso, se disputaban duramente la costa con ocupantes anteriores; sobre éstos tenemos pocos datos pero es posible que sean nuestros ge.

En el noroeste del Brasil los tupí coexistían con otros pueblos: los caribes o carib, que se les parecían mucho por la cultura aunque diferían de ellos por la lengua; éstos estaban empeñados en conquistar las Antillas. También tenemos a los arawak. Este último grupo es bastante misterioso; más antiguo y más refinado que los otros dos, constituía el grueso de la población de las Antillas y había avanzado hasta Florida; se distinguía de los ge por una cultura material muy alta —sobre todo en la cerámica y en la madera esculpida—, y era semejante a ellos en la organización social, que parecía ser del mismo tipo. Los caribes y los arawak parecen haber precedido a los tupí en la penetración del continente: se encontraban concentrados en el siglo xvi en las Guayanas, el estuario del Amazonas y las Antillas. Pero en el interior subsisten siempre pequeñas colonias en algunos afluentes de la margen derecha del Amazonas (Xingu y Guaporé). Los arawak tienen descendientes hasta en la alta Bolivia. Probablemente fueron ellos quienes llevaron el arte de la cerámica a los mbayá-caduveo, ya que los guana, reducidos a la servidumbre por estos últimos, hablan un dialecto arawak.

Yo suponía que atravesando la parte menos conocida de la meseta encontraría en la sabana a los representantes más occidentales del grupo ge; y me proponía, una vez que llegara a la cuenca del Madeira, estudiar los vestigios inéditos de otras tres familias lingüísticas, en la zona misma de su gran vía de penetración: Amazonia.

Mi esperanza sólo se realizó en parte a causa del modo simplista con que encarábamos la historia precolombina de América. Actual-

mente, después de los descubrimientos recientes y gracias, en lo que me concierne, a los años consagrados al estudio de la etnografía norteamericana, me doy cuenta de que el hemisferio occidental debe ser considerado como un todo. La organización social, las creencias religiosas de los ge repiten las de las tribus de los bosques y predios de América del Norte; por otra parte, hace mucho tiempo que se han observado —aunque sin deducir consecuencias— analogías entre las tribus del Chaco (como los guaycurú) y las de las llanuras de los Estados Unidos y Canadá. Además, las civilizaciones de México y Perú se comunicaron ciertamente en muchos momentos de su historia por el cabotaje a lo largo de la costa del Pacífico. Todo esto no ha sido tenido muy en cuenta porque los estudios americanos, durante mucho tiempo, han permanecido dominados por la convicción de que la penetración del continente era un fenómeno reciente, de una fecha no anterior a cinco o seis mil años antes de nuestra era, y enteramente imputable a civilizaciones asiáticas que penetraron por el estrecho de Bering.

Por lo tanto, sólo se disponía de unos millares de años para explicar el hecho de que esos nómadas se hubieran ubicado de un extremo al otro del hemisferio occidental adaptándose a climas diferentes, que hubieran descubierto y luego domesticado y difundido a través de enormes territorios las especies salvajes que entre sus manos se transformaron en tabaco, mandioca, porotos, batata, papa, maní, algodón y, sobre todo, maíz; y finalmente, que hubieran nacido y se hubieran desarrollado civilizaciones sucesivas en México, América Central, los Andes, de las que los aztecas, los mayas y los incas son herederos lejanos. Para hacerlo, había que disminuir cada uno de los desarrollos para que entrara en el intervalo de pocos siglos: la historia precolombina de América se transformaba en una sucesión de imágenes caleidoscópicas donde el capricho del teórico provocaba a cada instante la aparición de espectáculos nuevos. Todo era como si los especialistas de más allá del Atlántico hubieran tratado de imponer a la América indígena esa ausencia de profundidad que caracteriza la historia contemporánea del Nuevo Mundo.

Estas perspectivas han sido trastrocadas por descubrimientos que hacen retroceder considerablemente la fecha en que el hombre penetró en el continente. Sabemos que conoció y cazó una fauna hoy en día desaparecida —perezoso terrestre, mamut, camello, caballo, bisonte arcaico, antílope—, junto con cuyas osamentas se encontraron armas e instrumentos de piedra. La presencia de algunos de esos animales en lugares como el valle de México implica condiciones climáticas muy diferentes de las que prevalecen en la actualidad, y que han necesitado muchos milenios para modificarse. El empleo de la radiactividad para determinar la fecha de los restos arqueológicos ha confirmado este hecho. Por lo tanto, hay que admitir que el hombre estaba en América hace 20 000 años; en ciertos puntos cultiva-

ba el maíz hace más de 3000 años. En América del Norte se encuentran por todas partes vestigios de quince a veinte mil años de antigüedad. Simultáneamente, las fechas de los principales yacimientos arqueológicos del continente, obtenidas por la medida de la radiactividad residual del carbono, se ubican de quinientos a mil quinientos años antes de lo que se suponía. Como esas flores japonesas de papel comprimido que se abren cuando se las sumerge en agua, la historia precolombina de América adquiere de golpe el volumen que le faltaba.

Ahora bien, a causa de esto nos encontramos frente a una dificultad inversa de la que tuvieron nuestros antepasados: ¿cómo llenar esos inmensos períodos? Comprendemos que los movimientos de población que intentaba delinear hace un momento se sitúan en la superficie y que las grandes civilizaciones de México o los Andes han sido precedidas por otra cosa. Ya en el Perú y en diversas regiones de América del Norte se sacaron a luz los vestigios de los primeros ocupantes: tribus sin agricultura seguidas por sociedades campesinas y cultivadoras, pero que aún no conocían ni el maíz ni la cerámica; luego surgen agrupaciones que practican la escultura en piedra y el trabajo de los metales preciosos en un estilo más libre e inspirado que cualquiera de los que les sucederán. Los incas del Perú, los aztecas de México, a quienes creímos portadores del florecimiento de toda la historia americana, están tan alejados de esas fuentes vivas como nuestro estilo Imperio lo está de Egipto y de Roma (de los que tanto tomó), artes totalitarias en los tres casos, ávidas de una grandeza que obtuvieron en medio de la grosería y la indigencia, expresión de un Estado preocupado por afirmar su poder concentrando sus recursos sobre algo diferente (guerra o administración) de su propio refinamiento. Aun los monumentos de los mayas aparecen como la llameante decadencia de un arte que alcanzó su apogeo un milenio antes.

¿De dónde provenían los fundadores? Después de la certidumbre de antaño, nos vemos ahora obligados a confesar que nada sabemos de ello. Los movimientos de población en la zona del estrecho de Bering han sido muy complejos: los esquimales participan de ellos en una fecha reciente; durante 1000 años más o menos fueron precedidos por paleoesquimales cuya cultura semeja la de China arcaica o la de los escitas; y en el trascurso de un período muy largo, que va quizá del octavo milenio hasta la víspera de la Era Cristiana, hubo allí poblaciones diferentes. Por esculturas que remontan al primer milenio antes de nuestra era, sabemos que los antiguos habitantes de México presentaban tipos físicos muy distintos de los de los indios actuales: gordos orientales de rostro lampiño, débilmente modelado, y personajes barbudos de rasgos aquilinos que recuerdan perfiles del Renacimiento. Trabajando con materiales de otro orden, los genetistas afirman que por lo menos cuarenta especies vegetales, salvajes o domesticadas por los americanos precolombinos, tienen la

misma composición cromosómica que las especies correspondientes de Asia, o una composición derivada de ella. ¿Hay que concluir de esto que el maíz, que figura en esta lista, vino del sudeste de Asia? ¿Pero cómo puede ser esto, si los americanos lo cultivaban hace ya cuatro mil años, en una época en que el arte de la navegación era ciertamente rudimentario?



FIGS. 44 y 45. — Antiguos mexicanos. Izquierda: México del sudeste (American Museum of Natural History). Derecha: costa del Golfo (Exposición de arte mexicano, París, 1952).

Sin seguir a Heyerdahl en sus audaces hipótesis sobre un poblamiento de Polinesia por indígenas americanos, se debe admitir no obstante, después del viaje de la *Kon-Tiki,* que han podido producirse, y a menudo, contactos transpacíficos. Pero, sin embargo, cuando ya florecían en América otras civilizaciones, hacia comienzos del primer milenio antes de nuestra era, las islas del Pacífico estaban aún vacías; por lo menos nada se ha encontrado como para probar lo contrario. Por lo tanto debemos mirar más allá de la Polinesia, hacia la Melanesia, quizá ya poblada, y hacia la costa asiática tomada en su totalidad. Hoy estamos seguros de que las comunicaciones entre Alaska y las Aleutianas por una parte, y Siberia por otra, nunca se interrumpieron. Sin conocer la metalurgia, en Alaska se empleaban herramientas de hierro hacia comienzos de la Era Cristiana; desde la región de los grandes lagos americanos hasta Siberia central se encuentra la misma cerámica y también las mismas leyendas, los mismos ritos y los mismos mitos. Durante el tiempo en que Oriente vivió replegado en sí mismo, parece que todas las poblaciones septentrionales, desde Escandinavia hasta El Labrador, pasando por Siberia y Canadá, tenían contactos muy estrechos. Si los celtas hubieran tomado algunos de sus mitos de esta civilización subártica de la cual no conocemos casi nada, se comprendería por qué el ciclo del Graal presenta un parentesco mayor con los mitos de los indios de las sel-

vas de América del Norte que con cualquier otro sistema mitológico. Y quizá tampoco sea casual el hecho de que los Japones construyan siempre carpas cónicas idénticas a las de estos últimos.

Las civilizaciones americanas despiertan otros ecos al sur del continente asiático. Las poblaciones de las fronteras meridionales de la China, que están calificadas de bárbaras, y más aún las tribus primitivas de Indonesia, presentan extraordinarias afinidades con las americanas. En el interior de Borneo se han recogido mitos indiscernibles de otros que son los más difundidos en América del Norte. Ahora bien, hace mucho tiempo que los especialistas vienen llamando la atención sobre las semejanzas entre los documentos arqueológicos que provienen del Asia sudoriental y los que pertenecen a la protohistoria de Escandinavia. Por lo tanto, hay tres regiones —Indonesia, noroeste americano y países escandinavos— que de alguna manera constituyen los puntos trigonométricos de la historia precolombina del Nuevo Mundo.

¿No se podría pensar que ese acontecimiento primordial en la vida de la humanidad, la aparición de la civilización neolítica —con la generalización de la alfarería y del tejido, los comienzos de la agricultura y la ganadería, las primeras tentativas en metalurgia—, que al principio se circunscribió, en el Viejo Mundo, entre el Da-



FIGS. 46 y 47. — Izquierda: Chavín, norte de Perú (según Tello). Derecha: Monte Alban, sur de México (bajos relieves llamados «los bailarines»).

nubio y el Indo, haya desencadenado una especie de excitación entre los pueblos menos evolucionados de Asia y de América? Es difícil comprender el origen de las civilizaciones americanas sin admitir la hipótesis de una actividad intensa en todas las costas del Pacífico —asiático o americano— que se propagaba gracias a la navegación costera; todo esto durante varios milenios. Antaño negábamos la dimensión histórica de la América precolombina porque la América poscolombina ha sido privada de ella. Quizá tengamos aún que corregir un segundo error, que consiste en pensar que América ha permanecido durante 20 000 años separada del mundo entero, so pretexto de que lo ha estado de Europa occidental. Todo sugiere más bien que al gran silencio atlántico respondía un zumbido de enjambre desde todo el contorno del Pacífico.

Sea como fuere, a principios del primer milenio anterior a nuestra era, un híbrido americano parece haber engendrado tres retoños sólidamente injertados en las variedades dudosas que resultan de una evolución más antigua: en el género rústico, la cultura de Hopewell que ha ocupado o contaminado toda la parte de los Estados Unidos ubicada al este de las praderas, responde a la cultura de Chavín, en el norte del Perú (cuyo eco es Paracas, en el sur); en tanto que Chavín semeja las primeras manifestaciones de la civilización llamada Olmeca y prefigura el desarrollo maya. En los tres casos, estamos en presencia de un arte cursivo, cuya soltura y libertad, el gusto intelectual por el doble sentido (en Hopewell, tanto como en Chavín, ciertos motivos se leen de manera diferente según se los mire al revés o al derecho), apenas comienzan a inclinarse hacia la rigidez



FIG. 48. — Hopewell, este de los Estados Unidos de América (según Ch. C. Willoughby, *The turner group of earthworks,* Papers of the Peabody Museum, Harvard University, 1922, vol. VIII, p. 8.3)

angulosa y el inmovilismo que estamos habituados a atribuir al arte precolombino. A veces trato de persuadirme de que los dibujos cadu-

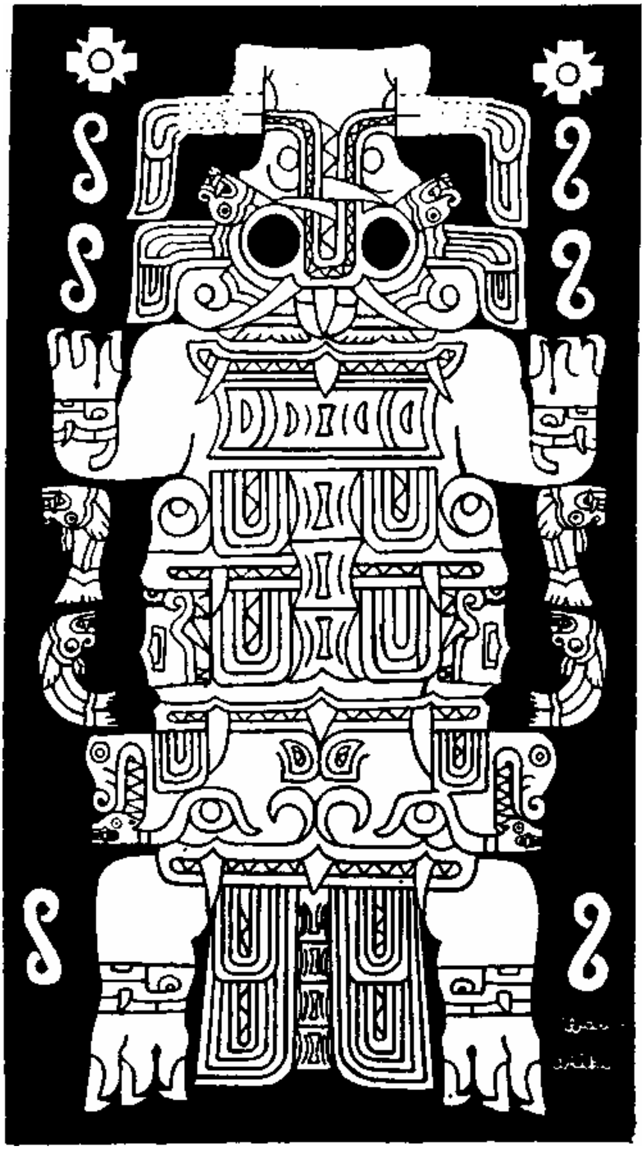


FIG. 49. — Chavín, norte de Perú (según Tello).

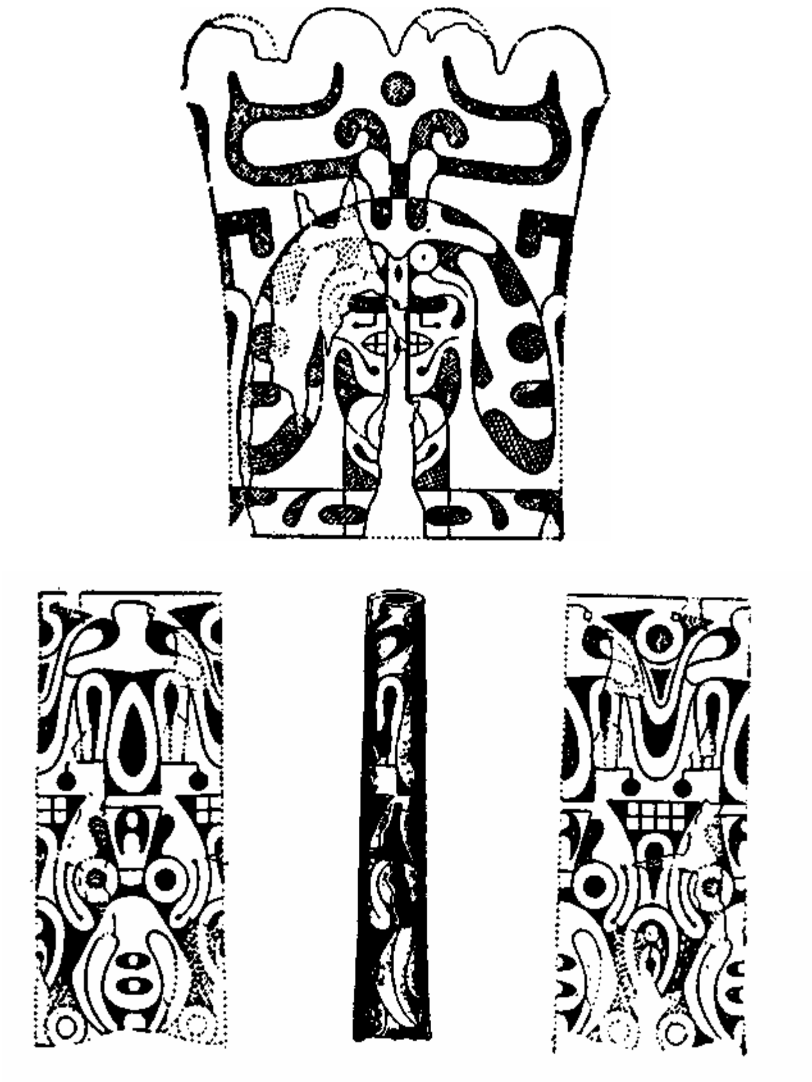


FIG. 50. — Hopcwell, este de los Estados Unidos de América (según W. K. Moorehead, *The Hopewell mound...* Field Museum, Chicago, Anthropol. series, vol. VI, n." 5, 1922).

veo perpetúan a su manera esta lejana tradición. ¿Habrá sido quizás en esta época cuando las civilizaciones americanas comenzaron a distanciarse, asumiendo México y Perú la iniciativa y marchando a paso de gigante, mientras el resto se mantenía en una posición intermedia o se arrastraba hasta llegar a un estado semisalvaje? Lo que pasó en América tropical no lo sabremos jamás a causa de las condiciones climáticas desfavorables para la conservación de los vestigios arqueológicos; pero resulta inquietante que la organización social de los ge y hasta el plano de las aldeas bororo se asemejen a lo que el estudio de ciertos yacimientos preincaicos —como el de Tiahuanaco en la alta Bolivia— permite reconstruir de esas civilizaciones desaparecidas.

Lo que precede me ha alejado mucho de la descripción de los preparativos de una expedición al Mato Grosso occidental; sin embargo era necesario hablar de ello, para que el lector respirara esa atmósfera apasionada que impregna toda investigación americanística, ya sea en el plano arqueológico o en el etnográfico. La dimensión de los problemas es tal, los rastros de que disponemos tan frágiles y tenues, el pasado —en paneles inmensos— tan irrevocablemente aniquilado, el asiento de nuestras especulaciones tan precario, que el menor reconocimiento del terreno pone al investigador en un estado inestable en el cual la resignación más humilde lucha contra locas ambiciones: sabe que lo esencial está perdido y que todos sus esfuerzos se reducirán a rascar la superficie; y sin embargo ¿no encontrará siquiera un solo índice, milagrosamente preservado, de donde surja la luz? Nada es posible, por lo tanto, todo es posible. La noche donde tanteamos es demasiado oscura como para que nos asentemos a afirmar nada sobre ella: ni siquiera que está destinada a durar.

CAPITULO 25 EN EL SERTAO

En Guiaba, a donde vuelvo después de dos años, me propongo averiguar cuál es exactamente la situación en la línea telegráfica, quinientos o seiscientos kilómetros hacia el norte.

Allí detestan la línea y hay muchas razones para ello. Desde la fundación de la ciudad en el siglo xvm, los pocos contactos con el norte se hacían en la dirección del curso medio del Amazonas, por vía fluvial. Para procurarse su estimulante predilecto, la *guaraná,* los habitantes de Cuiabá lanzaban expediciones en piragua por el Tapajoz, que duraban más de seis meses. La *guaraná* es una pasta dura de color marrón preparada casi exclusivamente por los indios maué con los frutos triturados de una liana: la *Paullinia sorbilis.* Se ralla una salchicha compacta de esta pasta sobre la lengua huesosa del pez *pirarucú,* que se guarda en una vaina de cuero de ciervo. Estos detalles tienen su importancia, pues el empleo de un rallador metálico o de otra clase de cuero haría perder sus virtudes a la preciosa sustancia. Con el mismo sentido, los Guiábanos explican que el tabaco en cuerda debe ser desgarrado y desmenuzado en la mano y no cortado con cuchillo, para que no se estropee al contacto con el aire. El polvo de *guaraná* se echa en agua azucarada, donde entra en suspensión sin disolverse: se bebe esa mezcla, de sabor débilmente chocolatado. Personalmente jamás sentí el menor efecto, pero entre las gentes del Mato Grosso central y septentrional la *guaraná* ocupa un lugar comparable al del mate en el sur.

Sin embargo, las virtudes de la *guaraná* justificaban tanta pena y esfuerzos. Antes de afrontar los rápidos, algunos hombres quedaban en la costa para desmontar un rincón de selva donde se plantaría maíz y mandioca. De esa manera, la expedición encontraría víveres frescos a su regreso. Pero desde el desarrollo de la navegación a vapor la *guaraná* llegaba a Cuiabá más rápidamente o en mayor cantidad desde Rio de Janeiro, donde los barcos de cabotaje la traían por mar desde Manaos o Belem. Así pues, las expediciones a lo largo del Tapajoz pertenecían a un pasado heroico, casi olvidado.

Sin embargo, cuando Rondón anunció que abriría a la civilización la región del noroeste, esos recuerdos se reanimaron. Se conocían un poco los accesos a la meseta donde dos caseríos antiguos, Rosario y Diamantino, a cien y ciento setenta kilómetros al norte de Guiaba respectivamente, llevaban una vida soñolienta desde que sus filones y sus canteras se habían agotado. Más allá hubiera sido necesario atravesar por tierra los riachos que van a formar los afluentes del Amazonas cortándolos sucesivamente en vez de descenderlos en piragua —empresa temible en un trayecto tan largo—. Hacia 1900, la meseta septentrional seguía siendo una región mítica, de la cual hasta llegaba a afirmarse que poseía una cadena de montañas, la «Serra do Norte», que la mayor parte de los mapas aún siguen nombrando.

Esta ignorancia, combinada con los relatos de la aún reciente colonización del *Far West* americano y de la fiebre del oro, inspiró locas esperanzas a la población del Mato Grosso y también a la de la costa. Siguiendo a los hombres de Rondón que plantaban su hilo telegráfico, una ola de inmigrantes invadiría territorios de recursos insospechados, para edificar algo así como una Chicago brasileña. Hubo que reducir las pretensiones: al igual que el noroeste, donde se encuentran las tierras malditas del Brasil que Euclides da Cunha describe en *Os Sertóes,* la «Serra do Norte» se revelaría como una sabana semidesértica y una de las zonas más ingratas del continente. Además, el nacimiento de la radiotelegrafía, que coincidió hacia 1922 con la terminación de la línea, hizo perder todo su interés a esta última, promovida al carácter de vestigio arqueológico de una edad científica caduca en el momento mismo en que acababa de ser concluida. Conoció un momento de gloria, en 1924, cuando la insurrección de Sâo Paulo contra el gobierno federal cortó las comunicaciones de éste con el interior. Por medio del telégrafo, Rio continuó en comunicación con Guiaba, vía Belem y Manaos. Después, fue la decadencia: el puñado de entusiastas que había solicitado un empleo refluyó o se dejó olvidar. Cuando yo llegué allá, hacía muchos años que no se los reabastecía. No se animaban a cerrar la línea; pero los postes podían caerse, el hilo podía enmohecer, ya nadie se interesaba por ella. En cuanto a los últimos sobrevivientes de los puestos sin coraje ni medios para partir, se extinguían lentamente, corroídos por las enfermedades, el hambre y la soledad.

Esta situación pesaba tanto más sobre la conciencia de los cuiabanos cuanto que las esperanzas burladas habían asimismo acarreado un efecto moderado pero tangible, que consistía en la explotación del personal de la línea. Antes de partir, los empleados debían elegirse en Guiaba un *procurador,* es decir, un representante que cobraría los salarios, libre de utilizarlos según las instrucciones de los beneficiarios. Esas instrucciones se limitaban generalmente a encargos de balas de fusil, querosén, gas, agujas de coser o telas.

Todas esas mercaderías se debitaban a alto precio, gracias a combinaciones entre los *procuradores,* los comerciantes libaneses y los organizadores de caravanas. De tal manera que los desgraciados perdidos en su matorral podían tanto menos pensar en el retorno cuanto que al cabo de algunos años se encontraban endeudados más allá de sus recursos. Decididamente, más valía olvidar la línea, y mi proyecto de utilizarla como base no fue objeto de manifestaciones de aprobación. Me puse a la tarea de encontrar suboficiales en retiro que ya habían sido compañeros de Rondón, sin poder sacarles otra cosa que una sombría letanía: *um país ruim, muito ruim, mais ruim que qualquer outro...* «un país inmundo, absolutamente inmundo, más inmundo que cualquier otro». Y sobre todo, que ni se me ocurriera meterme.

Y después estaba el problema de los indios. En 1931, el puesto telegráfico de Pareéis, situado en una región relativamente frecuentada, 300 kilómetros al norte de Guiaba y a 80 kilómetros de Diamantino, había sido atacado y destruido por indios desconocidos que habían salido del valle del Rio do Sangue, al cual se creía deshabitado. Esos salvajes habían sido bautizados *belfos de pau* ('hocicos de palo') por los discos que llevaban encajados en el labio inferior y en los lóbulos de las orejas. Desde entonces, sus incursiones se habían repetido a intervalos irregulares, de tal manera que había sido necesario correr el camino unos ochenta kilómetros hacia el sur. En cuanto a los nambiquara —nómades que frecuentan de manera intermitente los puestos desde 1909—, sus relaciones con los blancos habían tenido suertes diversas. Al principio bastante buenas, empeoraron progresivamente, hasta que en 1925 siete trabajadores fueron convidados por los indígenas a visitar sus aldeas, y desaparecieron. A partir de ese momento los nambiquara y la gente de la línea se evitaron. En 1933, una misión protestante se instaló no lejos del puesto de Juruena; parece que las relaciones se enfriaron rápidamente pues los indígenas no se contentaron con los presentes —insuficientes, según dijeron— mediante los cuales los misioneros reconocieron su ayuda para la construcción de la casa y el jardín. Algunos meses más tarde un indio afiebrado se presentó a la misión y recibió públicamente dos comprimidos de aspirina que tomó; después de eso se fue a bañar al río, tuvo una congestión y murió. Como los nambiquara son envenenadores expertos concluyeron que su compañero había sido asesinado: tuvo lugar un ataque de represalia, en el curso del cual los seis miembros de la misión fueron asesinados, entre ellos una criatura de dos años. Sólo una mujer fue encontrada viva por una expedición de socorro que partió de Guiaba. Su relato, tal como me lo repitieron, coincide exactamente con el que me hicieron los autores del ataque, que durante varias semanas me sirvieron de informantes y compañeros.

Después de ese incidente y de algunos otros que siguieron, la

atmósfera que reinaba a lo largo de la línea era tensa. En cuanto fue posible entrar en comunicación con las principales estaciones (cosa que cada vez tardaba más días) desde la Dirección de Puestos de Guiaba, recibíamos las noticias más deprimentes: aquí los indios habían hecho una aparición amenazante, allá no se los había visto desde hacía tres meses (lo cual también era mala señal), en tal otro lugar, donde antes trabajaban, se habían vuelto *bravos* ('salvajes'), etcétera. Única indicación animosa, o que me fue dada como tal: desde hacía algunas semanas, tres padres jesuítas intentaban instalarse en Juruena, en el límite de la región nambiquara, a seiscientos kilómetros al norte de Guiaba. Yo podía ir allí para informarme por medio de ellos y hacer mis planes definitivos después.

Así pues, pasé un mes en Guiaba organizando la expedición; ya que me dejaban partir, había resuelto ir hasta el fin: seis meses *de* viaje durante la estación seca a través de una meseta que me describieron como desértica, sin pastoreo y sin caza; por lo tanto, había que proveerse de toda la comida no sólo para los hombres sino también para las muías que nos servirían de montura (una muía que no come maíz no está lo suficientemente fuerte como para viajar), antes de alcanzar la cuenca del Madeira, desde donde podríamos continuar en piragua. Para transportar los víveres había que contar con bueyes, que son más resistentes y se conforman con lo que encuentran: hierbas amargas y hojarasca. Asimismo tenía que estar preparado para que un lote de mis bueyes muriera de hambre y de fatiga, y por lo tanto, debía procurarme el número suficiente. Y como se necesitan boyeros para conducirlos, cargarlos y descargarlos en cada etapa, mi tropa se aumentaría en la misma medida y al mismo tiempo aumentaría la cantidad de muías y de víveres, la cual reclamaría bueyes suplementarios... Era un círculo vicioso. Finalmente, después de conferencias con los expertos —antiguos empleados de la línea y caravaneros—, me detuve en la cifra de quince hombres, otras tantas muías y unos treinta bueyes. En cuanto a las muías, no había posibilidad de elección: en un radio de cincuenta kilómetros alrededor de Guiaba, no había más de quince muías para vender, y yo compré todas a precios que variaban entre 150 y 1000 francos la pieza (en 1938), según su calidad. Como jefe de expedición, me reservé el animal más majestuoso: una gran muía blanca adquirida al carnicero nostálgico y amante del elefante, de quien antes hablé.

El verdadero problema comenzaba con la elección de la gente; al principio, la expedición se componía de cuatro hombres, que constituíamos el personal científico, y sabíamos bien que nuestro éxito, nuestra seguridad y hasta nuestras vidas dependerían de la fidelidad y de la competencia del equipo que yo comprometiera. Durante días enteros estuve despidiendo a la hez de Guiaba —malos tipos y aventureros—. Finalmente, un viejo «coronel» de los alrededores me indicó a uno de sus antiguos boyeros, que vivía retirado en una choza

perdida, a quien me describió como pobre, sensato y virtuoso. Fui a visitarlo y me conquistó con su natural nobleza, frecuente entre los paisanos del interior. En vez de suplicarme, como los otros, que le concediera el privilegio inaudito de un año de salario, me impuso condiciones: ser el único encargado de la elección de hombres y caballos y autorizarlo a llevar algunos caballos que él esperaba vender a buen precio en el norte. Yo ya había comprado una tropa de diez bueyes a un caravanero de Guiaba: me sedujeron su altura y más aún las sillas y arneses de cuero de tapir en un estilo ya antiguo. Además, el obispo de Guiaba me había impuesto como cocinero a uno de sus protegidos (al cabo de algunas etapas descubrimos que se trataba de un *veado branca* —'venado blanco'—, es decir, un pederasta, que sufría de hemorroides hasta el punto de no poder montar a caballo). Se puso muy contento cuando nos dejó. Pero los maravillosos bueyes que, sin yo saberlo, acababan de viajar 500 kilómetros, ya no tenían una pulgada de grasa en el cuerpo. Uno tras otro comenzaron a rechazar la silla, cuyo roce les desgastaba la piel. A pesar de la habilidad de los *arrieiros,* empezaron a perder el cuero a la altura del espinazo: se les abrían allí anchas ventanas sanguinolentas, hormigueantes de gusanos, que dejaban ver la columna vertebral. Esos esqueletos purulentos fueron los que primero perdimos.

Felizmente, mi jefe de equipo, Fulgencio (pronunciaban «Frugencio»), pudo completar la tropa con animales flaquísimos pero que llegaron casi todos a destino. En cuanto a los hombres, eligió en su aldea y alrededores adolescentes a quienes había visto nacer y que respetaban su ciencia. En su mayor parte provenían de viejas familias portuguesas, instaladas en el Mato Grosso desde hacía uno o dos siglos y entre las cuales se perpetuaban austeras tradiciones.

Por pobres que fueran, todos poseían una toalla bordada y adornada con encaje, regalo de una madre, de una hermana o de una novia, y durante todo el viaje no consintieron en secarse la cara con ninguna otra cosa. Pero cuando les propuse por primera vez poner una porción de azúcar en su café, me respondieron con orgullo que ellos no estaban *viciados.* Tuve algunas dificultades con ellos, ya que, con respecto a todos los problemas, tenían ideas tan firmes como las mías: apenas evité una insurrección a propósito de la composición de los víveres del viaje, pues los hombres estaban persuadidos de que morirían de hambre si yo no dedicaba íntegramente la carga útil al arroz y a los porotos. En rigor toleraban la carne desecada, a pesar de su convicción de que la caza no faltaría. Pero el azúcar, las frutas secas y las conservas los escandalizaban. Se hubieran dejado matar por nosotros, pero nos tuteaban con desparpajo y no aceptaban lavar ni un pañuelo que no les perteneciera, ya que el lavado de la ropa era tarea de mujeres. Las bases de nuestro contrato eran las siguientes: durante la expedición cada uno recibiría en préstamo una

montura y un fusil; además de la comida se les pagaría el equivalente de 5 francos diarios (siempre en 1938). Para ellos, los 1500 o 2000 francos que tendrían ahorrados al final de la expedición (pues no querían recibir nada durante ella) representaban un capital que a uno le permitiría casarse, a otro comenzar una explotación ganadera, etc. Además habíamos convenido que Fulgencio contrataría también algunos jóvenes indios paressí, semisalvajes, cuando atravesáramos el antiguo territorio de esta tribu, que hoy en día proporciona la mayor parte del personal de mantenimiento de la línea telegráfica, en el límite del territorio nambiquara.

De esa manera se organizaba lentamente la expedición, por grupos de dos o tres hombres y algunos animales, diseminados en las chozas de los alrededores de Guiaba. El encuentro debía realizarse un día de junio de 1938, a las puertas de la ciudad, donde bueyes y jinetes se pondrían en camino bajo la dirección de Fulgencio, con una parte del equipaje. Un buey de carga lleva de 60 a 120 kilos según su fuerza, repartidos a derecha e izquierda, en dos fardos de igual peso, por medio de una silla de madera almohadillada con paja; el conjunto iba cubierto por un cuero seco. La distancia que se recorre cada día es de 25 kilómetros, pero después de algunas semanas de marcha los animales necesitan algunos días de reposo. Así pues, habíamos decidido dejar a los animales andar delante, con la menor carga posible, en tanto que yo iría con un gran camión mientras el camino lo permitiera, es decir hasta Utiarití, a 500 kilómetros al norte de Guiaba: puesto de la línea telegráfica, ya en territorio nambiquara, a orillas del río Papagaio, donde un pontón demasiado débil impediría el paso del camión. En seguida comenzaría la aventura.

Ocho días después de la partida del grupo (una caravana de bueyes se llama *tropa),* nuestro camión se desquició con la carga. No habíamos hecho cincuenta kilómetros cuando encontramos a nuestros hombres y a nuestros animales apaciblemente acampados en la sabana mientras que yo los creía en Utiariti o por ahí cerca. Allí tuve mi primer ataque de mal humor, que no sería el único. Pero necesitaría otras decepciones para comprender que la noción de tiempo ya no tenía lugar en el universo donde penetraba. No era yo quien dirigía la expedición, ni Fulgencio; eran los bueyes. Esas bestias pesadas se transformaban en otras tantas duquesas cuyos humos, arranques de humor y momentos de cansancio había que respetar. Un buey no se da cuenta de su fatiga o del peso de su carga: continúa avanzando, y luego, de golpe, se desploma, muerto o extenuado al punto de que necesitaría seis meses de reposo para rehacerse; en ese caso la única solución es abandonarlo. Así pues, los boyeros están a las órdenes de sus animales. Cada uno tiene su nombre, de acuerdo con su color, su porte o su temperamento. Los míos se llamaban: *Piano* (el instrumento de música), *Mafa-Barro* ('aplastaba-

rro'), *Salino* ('gota de sal'), *Chicolate* (mis hombres, que nunca habían comido chocolate, llamaban así a una mezcla de leche caliente azucarada y yema de huevo), *Taruma* (una palmera), *Galáo* ('gallo grande'), *Lavrado* ('ocre rojo'), *Ramalhete* ('ramo'), *Rochedo* ('rojizo'), *Lambari* (un pez), *Acanhaco* (un pájaro azul), *Carbonate* ('diamante impuro'), *Caíala (?), Mourinho* ('mestizo'), *Mansinho* ('mansito'), *Correto* ('correcto'), *Duque, Motor* (porque, según explicaba su conductor, marchaba muy bien), *Paulista, Navigante* ('navegante'), *Moreno, Figurina* ('modelo'), *Brioso, Barroso, Pai de mel* ('abeja'), *Aracá* ('arazá'), *Bonito, Brinquedo* ('juguete'), *Pretinho* ('negruzco').

Cuando los boyeros lo juzgan conveniente, toda la tropa se detiene. Se descargan las bestias una por una, se arma el campamento. Si la comarca es segura, se permite a los bueyes dispersarse por el campo; en caso contrario hay que llevarlos a *pastorear* vigilados. Cada mañana, algunos hombres recorren el territorio varios kilómetros a la redonda hasta que la posición de cada animal haya sido reconocida. Esto se llama *campiar.* Los *vaqueiros* asignan a sus animales intenciones perversas: a veces se escapan por malicia, se esconden o no se los puede encontrar durante días. Yo mismo estuve inmovilizado durante una semana porque una de las muías, según me dijeron, se había ido al *campo* caminando, primero de costado, después marcha atrás, con el fin de que sus *rastros* fueran indescifrables para sus perseguidores.

Reunidos los animales, se deben mirar sus llagas, cubrirlas con ungüentos y modificar las monturas para que la carga no pese sobre las partes heridas. Finalmente hay que ensillar y cargar las bestias. Entonces comienza un nuevo drama: cuatro o cinco días de descanso son suficientes para que los bueyes hayan perdido el hábito del servicio; algunos de ellos, apenas sienten la silla se encabritan y cocean mandando a paseo la carga laboriosamente equilibrada; hay que empezar todo de nuevo. Nos consideramos muy felices si el buey, una vez que se ve libre, no escapa al trote a través del campo; en ese caso será necesario acampar de nuevo, descargar, *pastorear, campiar,* etcétera, antes de que toda la tropa haya podido reunirse; esto se repite cinco o seis veces hasta que, quién sabe por qué, se obtiene una docilidad unánime.

Menos paciente que los bueyes, necesité semanas enteras para resignarme a esta marcha caprichosa. Dejamos la tropa detrás de nosotros y llegamos a Rosario Oeste, barriada de un millar de habitantes, la mayor parte negros, enanos o enfermos de bocio, alojados en *casebres* —casuchas de adobe de un rojo fulgurante bajo los techos de palmas claras—, al borde de las avenidas rectas, donde crece una hierba salvaje.

Recuerdo el jardincito de mi huésped: por lo minuciosamente organizado parecía una habitación. La tierra había sido apisonada y barrida; las plantas estaban dispuestas con el mismo cuidado que

los muebles de una sala: dos naranjos, un limonero, un pimiento, diez plantas de mandioca, dos o tres *guiabas* (nuestros gombos, un hibisco comestible), otras tantas plantas de seda vegetal, dos rosales, un bosquecillo de bananeros y otro de caña de azúcar. Finalmente, había una cotorra en una jaula y tres pollos atados por la pata a un árbol.

En Rosario Oeste, la cocina de lujo es «partida»; nos servían la mitad de un pollo asado y la otra fría, con salsa picante; la mitad de un pescado frita y la otra hervida. Para terminar, la *cachaba* (alcohol de caña), que se acepta con la fórmula ritual: *cemitério, ca-deia e cachafo, nao é feito para urna so pessoa,* es decir, «el cementerio, la prisión y el aguardiente (las tres C) no se han hecho para una sola persona». Rosario está ya en pleno matorral; la población se compone de antiguos buscadores de caucho, de oro y de diamantes, que podían darme indicaciones útiles sobre mi itinerario. Con la esperanza de pescar aquí y allá algunas informaciones, escuchaba a mis interlocutores que evocaban sus aventuras; en ellas, leyenda y experiencia se mezclaban inextricablemente.

No podía convencerme de que en el norte existieran *gatos valentes* ('gatos valientes'), cruza de gatos domésticos y jaguares. Un interlocutor me cuenta otra historia; quizá tenga algo interesante aunque no sea más que el estilo, el espíritu del *sertáo.*

En Barra-dos-Bugres, villorrio del Mato Grosso occidental, en el alto Paraguay, vivía un *curandeiro,* ensalmador que curaba las mordeduras de serpientes. Primeramente pinchaba el antebrazo del enfermo con dientes de *sucuri* (boa); en seguida trazaba una cruz en el suelo con pólvora, que encendía para que el enfermo extendiera su brazo a través del humo. Finalmente tomaba algodón calcinado con un *artificio* (encendedor de piedra cuya yesca está hecha de hilachas aprisionadas en un receptáculo de cuerno) y lo embebía de *cachaca,* que el enfermo bebía. Eso era todo.

Un día, el jefe de una *turma de poaieros* (grupo de recolectores de ipecacuana, planta medicinal) que asistía a esta cura, pide al curandero que espere hasta el domingo siguiente, porque llegarán sus hombres y seguramente querrán hacerse vacunar (a 5 muréis cada uno, o sea 5 francos de 1938). El curandero acepta. El sábado por la mañana se oye ladrar un perro fuera del *barracáo* (cabana colectiva). El jefe de la *turma* envía a un *camarada* a reconocer el campo: se trata de una serpiente de cascabel furiosa. Ordena al curandero que capture al reptil; él se niega. El jefe se enoja, declara que si no lo hace no habrá vacunación. El curandero se decide; tiende la mano hacia la serpiente; ésta lo pica y muere.

El que me cuenta esta historia explica que fue vacunado por el *curandeiro* y luego se hizo morder para comprobar la eficacia del tratamiento; tuvo pleno éxito. Agrega que, por supuesto, la serpiente elegida no era venenosa.

Transcribo esta historia porque ilustra bien esa mezcla de malicia e ingenuidad, a propósito de incidentes trágicos tratados como pequeños acontecimientos de la vida cotidiana, que caracteriza el pensamiento popular del interior del Brasil. No hay que engañarse sobre la conclusión, absurda tan sólo en apariencia. Según lo pude ver más tarde, el narrador razonó como el jefe de la secta neomusulmana de los ahmadíes, en el transcurso de una cena a la que me había convidado en Lahore. Los ahmadíes se apartan de la ortodoxia sobre todo por la afirmación de que todos aquellos que en el transcurso de la historia se han proclamado mesías (entre los cuales se cuentan Sócrates y Buda) lo fueron efectivamente; de otro modo Dios los hubiera castigado por su imprudencia. Asimismo, pensaba sin duda mi interlocutor de Rosario, las potencias sobrenaturales provocadas por el curandero, si su magia no hubiera sido real, lo hubieran desmentido volviendo venenosa a una serpiente que habitualmente no lo era. Puesto que la cura era considerada como mágica, en un plano igualmente mágico él la había fiscalizado lo mismo de manera experimental.

Me habían asegurado que el camino que conducía a Utiarití no nos daría ninguna sorpresa: en todo caso, nada comparable a las aventuras que habíamos vivido dos años antes en el camino de Sao Lourengo. Sin embargo, cuando llegábamos a la Serra do Tombador, en el lugar llamado Caixa Furada ('caja horadada') se rompió un piñón del árbol de transmisión. Nos encontrábamos a unos treinta kilómetros de Diamantino. Nuestros chóferes, a pie, fueron a telegrafiar a Guiaba, desde donde se encargaría a Rio la pieza por avión; después nos la llevaría un camión. Si la operación andaba bien todo estaría listo en unos ocho días; los bueyes tendrían tiempo de adelantársenos.

Así pues, henos aquí acampando en lo alto del Tombador; este espolón rocoso corona la *chapada* por debajo de la cuenca del Paraguay, al cual domino desde 300 metros de altura; del otro lado los arroyos ya alimentan los afluentes del Amazonas. En esa sabana espinosa, después de haber encontrauo unos pocos árboles para tender nuestras hamacas y nuestros mosquiteros, ¿qué podíamos hacer sino dormir, soñar y cazar? La estación seca había comenzado desde hacía ya un mes. Estábamos en junio. Aparte de algunas débiles precipitaciones en agosto —las *chuvas de cajú* (que en ese año faltaron)— no caería una sola gota antes de setiembre. La sabana ya había tomado su fisonomía invernal: plantas ajadas o secas, a veces consumidas por los incendios del matorral, que dejaban ver la arena en anchas placas bajo las ramitas calcinadas. Es cuando la poca caza que vaga a través de la meseta se concentra en los impenetrables bosquecillos redondos, los *capóes* —cuya cúpula señala el emplazamiento de las fuentes—, donde encuentra pequeños lugarcitos verdes en que pastar.

Durante la estación de las lluvias, de octubre a marzo, cuando las precipitaciones son casi cotidianas, la temperatura se eleva a 42° o 44° durante el día; en la noche hace más fresco y hay una caída súbita y breve al alba. Por el contrario, las fuertes variaciones de temperatura son características de la estación seca. En ese momento no es raro pasar de un máximo diurno de 40° a un mínimo nocturno de 8° o 10°.

Mientras bebemos el mate alrededor de nuestra fogata, escuchamos a los dos hermanos que están a nuestro servicio y a los chóferes, que evocan las aventuras del *sertáo.* Cuentan cómo el gran oso hormiguero, el tamanduá, cuando está de pie en el *campo,* no puede mantener el equilibrio, y por lo tanto es inofensivo. En la selva se apoya contra un árbol con su cola, y con sus patas delanteras ahoga a quienquiera que se aproxime a él. El oso hormiguero tampoco teme los ataques nocturnos, «pues cuando duerme repliega su cabeza a lo largo del cuerpo, y ni el mismo jaguar llega a saber dónde la tiene». En la estación de las lluvias siempre hay que estar atento a los cerdos salvajes *(caititú)* que andan en bandas de 50 o más y cuyo crujido de mandíbulas se oye desde muchos kilómetros de distancia, de aquí el nombre que se da también a estos animales: *queixada,* de *queixo* (mentón). Cuando los oye, el cazador no tiene más remedio que huir, pues con que un solo animal sea muerto o herido, todos los demás atacan. Tiene que subirse a un árbol o a un *cupim* ('hormiguero').

Un hombre cuenta que, una vez, viajando de noche con su hermano, oyó gritos de auxilio. Titubeó en acudir por temor a los indios. Así, ambos esperan el día, mientras los gritos continúan. Al alba encuentran a un cazador colgado de un árbol desde la víspera, su fusil en tierra, cercado por los cerdos.

Ese destino fue menos trágico que el de otro cazador que desde lejos oyó *a queixada y* se refugió en un *cupim.* Los cerdos lo cercaron. Tiró hasta que las municiones se le terminaron; después se defendió con el machete *(facáó).* Al día siguiente partieron en su búsqueda; se lo localizó rápidamente por los urubúes (aves de rapiña) que volaban sobre él. En tierra no quedaba más que su cráneo y los cerdos destripados.

Pasamos a las historias ridiculas: la del *seringueiro* (buscador de caucho) que encontró un jaguar hambriento; dieron vueltas uno tras otro alrededor de un bosquecillo hasta que, por una falsa maniobra del hombre, se encontraron bruscamente cara a cara. Ninguno de los dos se atreve a moverse; el hombre no se arriesga a gritar: «Y sólo al cabo de media hora, a causa de un calambre, hace un movimiento involuntario, choca con la culata de su fusil y se da cuenta de que está armado».

Desgraciadamente el lugar estaba infestado por los insectos habituales: avispas *maribondo,* mosquitos, *piums y borrachudos,* unas diminutas mosquitas chupadoras de sangre que vuelan en nubes;

también había los *pais-de-mel,* 'padres de miel', es decir, las abejas. Las especies sudamericanas no son venenosas; atacan de otra manera: ávidas de sudor, se disputan los lugares más favorables —comisuras de los labios, ojos y narices— y, como ebrias por las secreciones de su víctima, prefieren dejarse destruir en el lugar antes que volar, y sus cuerpos aplastados a ras de piel atraen sin cesar nuevos consumidores. De ahí su sobrenombre de *lambe-olhos* ('lameojos'). Es el verdadero suplicio del matorral tropical, peor que la infección provocada por los mosquitos o las mosquitas, a la cual el organismo se acostumbra en pocas semanas.

Pero quien dice abeja dice miel, a cuya cosecha está permitido librarse sin peligro, abriendo los nidos de las especies terrestres o descubriendo, en un árbol hueco, estantes de células esféricas, gordas como huevos. Todas las especies producen mieles de sabores diferentes —yo registré trece—, pero siempre tan fuertes que, siguiendo el ejemplo de los nambiquara, aprendimos rápidamente a disolverlas en el agua. Esos perfumes profundos se analizan en varios tiempos, a la manera de los vinos de Borgoña, y su rareza desconcierta. Encontré su equivalente en un condimento del Asia Sudoriental, extracto de glándulas de cucarachas, que valía un Potosí. Una pizca podía dar gusto a un plato. Muy semejante también es el olor que exhala un coleóptero francés de color oscuro llamado *procuste chagriné.*

Finalmente, el camión de socorro llega con la pieza nueva y un mecánico para colocarla. Partimos de nuevo, atravesamos Diamantino, medio en ruinas en su valle abierto en dirección del río Paraguay; subimos otra vez la meseta —ahora sin incidentes—, bordeamos el río Arinhos, que vuelca sus aguas en el Tapajoz y después en el Amazonas; tomamos al oeste, hacia los valles accidentados del Sacre y del Papagaio, que también contribuyen a formar el Tapajoz, donde se precipitan en caídas de sesenta metros. En Paressí nos detenemos para examinar las armas abandonadas por los *beifos de pau,* que, según se dice, están nuevamente en los alrededores. Un poco más lejos pasamos una noche en vela en un terreno pantanoso, inquietos por las fogatas indígenas cuyas columnas de humo veíamos a pocos kilómetros, en el cielo límpido de la estación seca. Un día más para ver las cataratas y recoger informaciones en una aldea de indios paressí. Y he allá el río Papagaio, de unos cien metros de ancho, que corre a flor de tierra con aguas tan claras que el lecho rocoso es visible a pesar de su profundidad. Del otro lado, una docena de chozas de paja y de casuchas de adobe: el puesto telegráfico de Utiarití. Descargamos el camión, ponemos las provisiones y el equipaje en el pontón. Damos descanso a los chóferes. En la otra orilla, vemos ya dos cuerpos desnudos: son nambiquara.

CAPITULO 26
SOBRE LA LINEA

Quien vive sobre la línea de Rondón cree vivir en la Luna. Imaginad un territorio grande como Francia e inexplorado en sus tres cuartas partes; recorrido tan sólo por pequeñas bandas de indígenas nómadas que se cuentan entre los más primitivos del mundo, y atravesado de lado a lado por una línea telegráfica. El camino sumariamente desmontado que la acompaña —la *picada*— proporciona el único punto de referencia durante 700 kilómetros, pues, si se exceptúan algunos reconocimientos efectuados por la Comisión Rondón en el norte o en el sur, lo desconocido comienza a ambos bordes de la *picada,* en el caso de que su trazado mismo no sea indiscernible del matorral. Es cierto que existe el hilo; pero éste se volvió inútil inmediatamente después de instalado y se halla tendido entre postes que ni siquiera se reemplazan cuando se pudren, víctimas de las termitas o de los indios —que toman la vibración característica de una línea telegráfica por el de un panal de abejas salvajes en actividad—. En algunos lugares la línea se arrastra por tierra; en otros fue negligentemente colgada de los arbustos vecinos. Por sorprendente que pueda parecer, ella contribuye a la desolación del ambiente en lugar de atenuarla.

Los paisajes completamente vírgenes presentan una monotonía que priva a su salvajismo de carácter significativo. Se sustraen al hombre, se diluyen bajo una mirada en vez de lanzarle un desafío. Pero en este matorral indefinidamente recomenzado las zanjas de la *picada,* las siluetas contorsionadas de los postes, los arcos invertidos del hilo que los une, parecen otros tantos objetos incongruentes flotando en la soledad, como se ven en los cuadros de Yves Tanguy. Atestiguando el paso del hombre y la vanidad de su esfuerzo, marcan, con más claridad que si no se hubieran hallado ahí, el límite extremo que él intentó franquear. El carácter veleidoso de la empresa, el fracaso que la sancionó, dan un carácter probatorio a los desiertos circundantes. La población de la línea comprende unas cien personas; por una parte, los indios paressí, antaño reclutados en el mismo lugar por la comisión telegráfica y adiestrados por el ejército

en la conservación del hilo y en el manejo de los aparatos (y sin embargo, no por ello dejaban de *cazar* con arco y flechas); por el otro, brasileños antiguamente atraídos a esas regiones nuevas por la esperanza de encontrar allí, ya un Eldorado, ya un nuevo *Par West.* Esperanza frustrada: a medida que uno se interna en la meseta, las «formas» del diamante se van haciendo cada vez más escasas.

Se llama «formas» a pequeñas piedras de color o estructura singular que anuncian la presencia del diamante a la manera de las huellas de un animal: «Cuando se las encuentra es porque el diamante ha pasado por allí». Son las *emburradas,* 'guijarros ásperos'; *pretinhas,* 'negritas'; *amarelinhas,* 'amarillitas'; *figados de galinha,* 'hígados de gallina'; *sangues de boi,* 'sangres de buey'; *feijóes-reluzentes,* 'porotos brillantes'; *denles de cao,* 'dientes de perro'; *ferragens,* 'herrajes'; y las *carbonates, lacres, friscas de ouro, faceiras, chiconas,* etcétera.

A falta de diamante, en esas tierras arenosas, arrasadas por las lluvias durante una mitad del año y privadas de toda precipitación durante la otra, sólo crecen arbustos espinosos y torturados, y la caza falta. Hoy en día, ese puñado de aventureros, de inquietos o de miserables, se ve abandonado por una de esas olas de poblamiento tan frecuentes en la historia del Brasil central que los lanza hacia el interior en un gran movimiento de entusiasmo y los olvida inmediatamente, incomunicados con todo centro civilizado. Esos desgraciados, en virtud de otras tantas alienaciones particulares, se adaptan a su aislamiento en pequeños puestos constituidos por unas pocas chozas de paja, a una distancia de 80 o 100 kilómetros uno de otro (distancia que sólo pueden recorrer a pie).

Cada mañana, el telégrafo conoce una vida efímera; se hace el intercambio de noticias: tal puesto ha divisado las fogatas de una banda de indios hostiles, que se preparan para exterminarlo; en tal otro, dos paressí desaparecieron hace varios días, víctimas, también ellos, de los nambiquara, cuya reputación está sólidamente establecida en la línea, y que sin duda los enviaron *na invernada do ceu,* 'a los invernaderos celestes'... Con macabro humor se recuerda a los misioneros asesinados en 1933, o a aquel telegrafista a quien se encontró a medio enterrar, con el pecho acribillado de flechas y el manipulador sobre la cabeza. Pues los indios ejercen una especie de fascinación mórbida sobre las gentes de la línea: representan un peligro cotidiano, exagerado por la imaginación local; al mismo tiempo, las visitas de sus pequeñas bandas nómadas constituyen la única distracción, más aún, la única oportunidad de relación humana. Cuando se producen, una o dos veces por año, continúan las chanzas entre matadores potenciales y candidatos a la matanza, en la inverosímil jerga de la línea, que se compone en total de cuarenta palabras medio nambiquara, medio portuguesas.

Fuera de esos goces —que estremecen un poco—, cada jefe de

puesto desarrolla un estilo propio. Está el exaltado, cuya mujer e hijos se mueren de hambre porque, cada vez que se desviste para tomar un baño en el río, no puede resistir la tentación de tirar cinco balazos de Winchester destinados a intimidar a los indígenas emboscados que adivina en las dos orillas, preparados para estrangularlo. De esta manera desperdicia municiones irreemplazables; esto se llama *quebrar bala:* 'romper la bala'; después está el andariego, que abandona Rio, donde estudiaba farmacia, y, con el pensamiento, sigue silbando por el Largo do Ouvidor; pero como ya no hay nada más que decir, su conversación se reduce a mímica, chasquidos de la lengua y de los dedos, miradas plenas de sobreentendidos: aun en el cine mudo, se lo tomaría por carioca. Y por último, el juicioso: éste ha conseguido mantener a su familia en equilibrio biológico con una manada de ciervos que frecuenta una fuente vecina: cada semana mata un ciervo: no más; la caza subsiste, el puesto también, pero desde hace ocho años (fecha a partir de la cual el abastecimiento anual de los puestos por caravanas de bueyes se fue interrumpiendo progresivamente) no comen más que ciervo.

Los padres jesuítas que se nos habían adelantado algunas semanas y que acababan de instalarse cerca del puesto de Juruena, a unos cincuenta kilómetros de Uriarití, añadían una nota pintoresca de otro género. Eran tres: un holandés, que oraba a Dios; un brasileño, que se disponía a civilizar a los indios; y un húngaro —antiguo gentilhombre y gran cazador—, cuya función era la de aprovisionar de caza a la misión. Poco después de su llegada recibieron la visita del provincial —un viejo francés de acento gutural que parecía escapado del reino de Luis XIV—; por la seriedad con que hablaba de los «salvajes» (nunca designaba a los indios de otra manera) parecía haber desembarcado en Canadá, por ejemplo, junto a Cartier o a Champlain.

A su arribo, el húngaro (según parece había llegado al apostolado por el arrepentimiento que siguió a los extravíos de una juventud tormentosa) fue presa de una crisis como la que nuestros coloniales llaman *coup de bambou.* A través de las paredes de la misión se lo oía insultar a su superior, quien, más que nunca fiel a su personaje, lo exorcizaba con gran despliegue de señales de la cruz y de: *¡Vade retro, Satanás!* El húngaro, al fin libre del demonio, fue puesto por quince días a pan y agua, por lo menos simbólicamente, pues en Juruena no había pan.

Los caduveo y los bororo constituyen de diversas maneras eso que, sin juego de palabras, uno quisiera llamar «sociedades sabias». Los nambiquara llevan al observador a lo que él tomaría de buen grado, pero equivocadamente, por una infancia de la humanidad. Nosotros nos habíamos instalado en el límite de la aldea, en un galpón de paja en parte desmantelado, que había servido para guardar material en la época de la construcción de la línea. De esa manera nos encontramos a algunos metros del campamento indígena, que

reunía unas veinte personas repartidas en seis familias. La pequeña banda había llegado pocos días antes que nosotros, en el curso de una de sus excursiones del período nómade.

El año nambiquara se divide en dos períodos. Durante la estación lluviosa, de octubre a marzo, cada grupo vive en una pequeña eminencia que domina el curso de un arroyo; los indígenas construyen allí chozas groseras con ramajes o palmas. Queman pedazos de terreno en la selva-galería que ocupa el fondo húmedo de los valles, y plantan y cultivan huertos donde se encuentra sobre todo mandioca (dulce o amarga), diversas especies de maíz y de tabaco, a veces porotos, algodón, maníes y calabazas. Las mujeres rallan la mandioca sobre planchas incrustadas de espinas de ciertas palmeras, y, si se trata de variedades venenosas, exprimen el jugo apretando la pulpa fresca en un jirón de corteza retorcido. La huerta proporciona recursos alimentarios suficientes durante una parte de la vida sedentaria. Los nambiquara conservan las hogazas de mandioca hundiéndolas en el suelo; de allí las retiran medio podridas, después de algunas semanas o de algunos meses.

A comienzos de la estación seca la aldea es abandonada, y cada grupo se desintegra en varias bandas nómades. Durante siete meses, esas bandas vagan a través de la sabana, en búsqueda de caza —sobre todo pequeños animales tales como larvas, arañas, langostas, roedores, serpientes y lagartos—; y de frutos, granos, racimos o miel salvaje, en suma, de todo aquello que les impedirá morir de hambre. Sus campamentos, instalados por uno o varios días, a veces por algunas semanas, consisten en la misma cantidad de abrigos sumarios que de familias, hechos con palmas o ramajes plantados en semicírculo en la arena y atados por la punta. A medida que el día avanza, las palmas son retiradas de un lado y plantadas del otro, para que la pantalla protectora se encuentre siempre ubicada del lado del sol o, si no lo hay, del lado del viento o de la lluvia. Es la época en que el problema alimentario absorbe todos los cuidados. Las mujeres se valen de la azada, con la que extraen raíces y aplastan pequeños animales; los hombres cazan con grandes arcos de madera de palmera y flechas de varios tipos: las de cazar pájaros, con la punta arromada para que no se claven en las ramas; las flechas de pesca, más largas, sin penacho y terminadas por tres o cinco puntas divergentes; las flechas envenenadas, con su extremo empapado de curare y protegido por un estuche de bambú; éstas se reservan para la caza mediana, en tanto que las de caza mayor (jaguares o tapires) tienen una punta lanceolada, hecha con una gruesa astilla de bambú para provocar la hemorragia, pues la dosis de veneno que lleva una flecha resultaría insuficiente.

Después de ver el esplendor de las mansiones bororo, apenas puede creerse la indigencia en que viven las nambiquara. Ninguno de los dos sexos lleva vestido; su tipo físico y la pobreza de su cul-

tura los distinguen de las tribus vecinas. La estatura de los nambiquara es pequeña: alrededor de 1,60 m los hombres y 1,50 m las mujeres; éstas, aunque como tantas otras indias sudamericanas no tienen un talle muy marcado, son de miembros más gráciles, extremidades más menudas y articulaciones más delgadas de lo que podría parecer. Su piel es más oscura; muchos sujetos están atacados de enfermedades epidérmicas que cubren su cuerpo de aureolas violáceas, pero en los individuos sanos, la arena —donde les gusta revolcarse— empolva la piel y le da un tono *beige* aterciopelado que, sobre todo entre las mujeres jóvenes, es extremadamente seductor. La cabeza es alargada, los rasgos suelen ser finos y bien dibujados, la mirada viva, el sistema piloso más desarrollado que entre la mayor parte de las poblaciones de origen mongólico, el cabello, ligeramente ondulado, rara vez es decididamente negro. Este tipo físico impresionó a los primeros visitantes hasta el punto de sugerirles la hipótesis de un cruce con negros evadidos de las plantaciones, que se refugiaban en los *quilombos* (colonias de esclavos rebeldes). Pero si los nambiquara hubieran recibido sangre negra en una época reciente, sería incomprensible que, según lo hemos comprobado, pertenecieran todos al grupo sanguíneo O, lo cual implica, si no un origen puramente indígena, por lo menos un aislamiento demográfico prolongado durante siglos. Actualmente, el tipo físico de los nambiquara nos resulta menos problemático; recuerda el de una antigua raza de la cual conocemos los esqueletos, que fueron encontrados en Brasil en las grutas de Lagoa Santa, paraje del Estado de Minas Gerais. Vi entre ellos, con estupor, los rostros casi caucásicos de ciertas estatuas y bajorrelieves de la región de Veracruz, y que se atribuyen ahora a las más antiguas civilizaciones de México.

Esta relación era más perturbadora aún a causa de la indigencia de la cultura material, que de ninguna manera emparentaba a los nambiquara con las más altas culturas de la América Central o Septentrional, sino que más bien llevaba a considerarlos como sobrevivientes de la Edad de Piedra. El vestido de las mujeres se reducía a una delgada hilera de cuentas de conchillas, anudada alrededor del talle, y algunas otras a guisa de collares o de bandoleras; aros de nácar o de plumas, brazaletes tallados en un caparazón de gran tatú y, a veces, estrechas banditas de algodón (tejido por los hombres) o de paja, ajustadas alrededor de los bíceps y de los tobillos. El vestido masculino era aún más breve, salvo un pompón de paja que a veces se adosaba a la cintura por encima de las partes sexuales.

Además del arco y de las flechas, el armamento comprende una especie de jabalina achatada cuyo uso parece tanto mágico como guerrero: sólo vi que la utilizaban para manipulaciones destinadas a poner en fuga al huracán o a matar, proyectándola en la dirección adecuada, a los *atasu,* espíritus malévolos del matorral. Los indígenas llaman con el mismo nombre a las estrellas y a los bueyes, a quienes

temen mucho (mientras que matan o comen de buen grado a las muías, a las que, sin embargo, conocieron en la misma época). Mi reloj de pulsera también era un *atasu.*

Todos los bienes de los nambiquara son fácilmente reunidos en el cuévano que llevan las mujeres durante la vida nómade. Esos cuévanos están hechos de bambú hendido, trenzado en claraboya con seis tallitos (dos pares perpendiculares entre sí y un par oblicuo) que forman una red de anchas láminas estrelladas, las cuales, ligeramente ensanchadas en el orificio superior, terminan en dedo de guante en la parte inferior. Su tamaño puede alcanzar a 1,50 m, es decir que a veces son tan altos como la que los lleva. En el fondo se colocan algunas hogazas de mandioca cubiertas de hojas; por encima el mobiliario y las herramientas: recipientes de calabaza, cuchillos de astilla de bambú, de piedras groseramente talladas o de pedazos de hierro (obtenidos por intercambio), fijados con cera y cuerditas, entre dos listones de madera que forman un mango; taladros compuestos por un perforador de piedra o de hierro montado en la extremidad de un tallo que se hace dar vueltas entre las palmas. Los indígenas poseen hachas y machetes de metal que les proporcionó la Comisión Rondón; sus hachas de piedra sólo sirven como yunques para trabajar los objetos de concha o de hueso; utilizan siempre muelas y pulidores de piedra. La alfarería es desconocida en los grupos orientales (entre los cuales yo comencé mi investigación); en los demás lugares es grosera. Los nambiquara no tienen piraguas y atraviesan los cursos de agua a nado, ayudándose a veces con haces que funcionan como salvavidas.

Estos utensilios son toscos y apenas merecen el nombre de objetos manufacturados. El cuévano nambiquara contiene sobre todo materias primas para fabricar los objetos a medida que se necesitan: maderas varias (especialmente las que sirven para hacer fuego por fricción), bloques de cera o de resina, madejas de fibras vegetales, huesos, dientes y uñas de animales, jirones de piel, plumas, púas de erizo, cascaras de nuez y conchillas de río, piedras, algodón y granos. Todo eso presenta un aspecto tan informe que el coleccionista se siente apabullado frente a una exhibición que parece ser no tanto el resultado de la industria humana como el de la actividad —vista a través de una lupa— de alguna raza gigante de hormigas. En verdad, los nambiquara hacen pensar en una colonia de hormigas cuando marchan en fila a través de las hierbas altas, las mujeres coronadas por sus cuévanos altos de cestería clara, como las hormigas con sus huevos.

Entre los indios de América tropical, a quienes se debe la invención de la hamaca, la pobreza está simbolizada por la carencia de ese utensilio y de cualquier otro que sirva para dormir o descansar. Los nambiquara duermen en el suelo y desnudos. Como las noches de la estación seca son frías, se calientan apretándose unos contra

otros, o se aproximan a las fogatas *que se* van apagando, *de* tal manera que se despiertan al alba, revolcados por el suelo entre las cenizas aún tibias del hogar. Por esta razón, los paressí los llaman *uaikoakoré,* 'los que duermen en el suelo'.

Como dije, la banda entre la que yo viví en Utiarití, y después en Juruena, se componía de seis familias: la del jefe, que comprendía sus tres mujeres y su hija adolescente, y otras cinco constituidas cada una por una pareja casada y uno o dos niños. Todos eran parientes entre sí: los nambiquara se casan preferiblemente con una sobrina hija de una hermana, o con una prima de la especie que los etnólogos llaman *cruzada,* hija de la hermana del padre o del hermano de la madre. Los primos que responden a esta definición se llaman, desde su nacimiento, con una palabra que significa 'cónyuge', en tanto que los otros primos (respectivamente nacidos de dos hermanos o de dos hermana^, y que los etnólogos llaman por esta razón *paralelos)* se tratan mutuamente de 'hermano' y de 'hermana' y no pueden casarse entre sí. Todos los indígenas parecían estar en términos muy cordiales; sin embargo aun un grupo tan pequeño (eran veintitrés personas, contando los niños) no dejaba de tener sus dificultades. Por ejemplo, un joven viudo acababa de casarse con una joven bastante casquivana, que rehusaba interesarse por los niños nacidos del primer matrimonio: dos niñitas, una de seis años aproximadamente, y otra de dos o tres. A pesar de la bondad de la mayor, que servía de madre a su hermanita, la pequeña estaba muy descuidada. La pasaban de familia en familia, no sin irritación. Los adultos hubieran querido que yo la adoptara, pero los niños favorecían otra solución que les parecía prodigiosamente cómica: me traían a la niñita, que apenas comenzaba a caminar, y por gestos nada equívocos me invitaban a tomarla por esposa.

Otra familia se componía de padres ya ancianos con quienes había venido a reunirse su hija encinta, después que su marido (ausente en ese momento) la abandonara. En fin, una joven pareja, cuya mujer estaba amamantando, se encontraba bajo el efecto inmediato de las prohibiciones que alcanzan a los padres noveles: muy sucios, porque los baños de río no les estaban permitidos; flacos, en razón de que se les negaba la mayor parte de los alimentos; y reducidos al ocio, ya que los padres de un niño no destetado no pueden participar de la vida colectiva. El hombre iba a veces a *cazar* solo o a recoger productos salvajes; la mujer recibía alimento de su marido o de sus padres.

Por más «fáciles» que fueran los nambiquara —indiferentes a la presencia del etnógrafo, a su libreta de notas o a su máquina fotográfica—, el trabajo se veía complicado por razones lingüísticas. Primeramente, el empleo de los nombres propios está prohibido entre ellos; para identificar a las personas había que seguir la costumbre de la gente de la línea, es decir, convenir con los indígenas nombres

supuestos. Indistintamente ponían sus nombres portugueses —Julio, José María, Luiza— o sobrenombres —*Lebre* ('liebre'), *Adúcar*—. Hasta conocí a uno a quien Rondón, o alguno de sus compañeros, había bautizado «Cavaignac» a causa de su barba, poco frecuente entre los indios, lampiños por lo general.

Un día en que yo jugaba con un grupo de niños, una de las mujercitas fue golpeada por un camarada; vino a refugiarse a mi lado y se puso a murmurarme algo al oído en gran secreto; yo no le entendía y me vi obligado a hacerle repetir varias veces, de tal modo que los adversarios descubrieron la maniobra; manifiestamente furiosos, vinieron, a su vez, a descubrir lo que parecía ser un secreto solemne: después de algunos titubeos y preguntas, la interpretación del incidente no dejó lugar a dudas. La primera niñita vino, por venganza, a darme el nombre de su enemigo; cuando éste se dio cuenta, ella comunicó el nombre del otro, como represalia. A partir de ese momento fue muy fácil, aunque poco escrupuloso, incitar a los niños unos contra otros y obtener todos sus nombres. Después de haber creado esa pequeña complicidad, me dieron sin dificultad los nombres de los adultos. Cuando éstos comprendieron nuestros conciliábulos, los niños fueron reprendidos y la fuente de mis informaciones, agotada. En segundo lugar, el nambiquara agrupa varios dialectos, todos desconocidos. Se distinguen por la desinencia de los sustantivos y por ciertas formas verbales. En la línea se sirven de una especie de lengua mixta, que sólo era útil al comienzo. Ayudado por la buena voluntad y la vivacidad de los indígenas, aprendí un nambiquara rudimentario. Felizmente, la lengua incluye palabras mágicas —*kititu* en el dialecto oriental, *dige, dage* o *chore* en los otros— que basta con agregar a los sustantivos para transformarlos en verbos, complementándolos, llegado el caso, con una partícula negativa. Mediante este método se llega a decir cualquier cosa, aunque este nambiquara «básico» no permita expresar los pensamientos más sutiles. Los indígenas lo manejan bien, pues recurren a este procedimiento cuando tratan de hablar portugués; de esa manera «oreja» y «ojo» significan respectivamente «oír» o «comprender» y «ver», y traducen las nociones contrarias diciendo: *orelha acabo* u *olho acabo,* 'oreja termino' u 'ojo termino'.

La consonancia del nambiquara es un poco sorda, como si se aspirara o cuchicheara. Las mujeres se complacen en señalar este carácter y deforman ciertas palabras (por ejemplo *kititu,* en su boca se transforma en *kediutsú);* articulando con la punta de los labios, adoptan una especie de farfulla que recuerda la pronunciación infantil. Su emisión testimonia así un amaneramiento y un preciosismo que es perfectamente consciente: cuando no las entiendo y les ruego que me repitan, exageran maliciosamente su estilo propio. Desalentado, renuncio; estallan las risas y chisporrotean las bromas: han triunfado.

Pronto comprendería que, además del sufijo verbal, el nambiqua-

ra utiliza unos diez más que dividen los seres y las cosas en categorías; cabello, pelos y plumas; objetos puntiagudos y orificios; cuerpos alargados, ya sean rígidos o dúctiles; frutos, granos, objetos redondeados; cosas que cuelgan o tiemblan; cuerpos inflados o llenos de líquido; cortezas, cueros y otros revestimientos, etc. Esta observación me sugirió una comparación con una familia lingüística de América Central y del noroeste de América del Sur: el chibcha, que fue la lengua de una gran civilización de la actual Colombia, intermediaria entre las de México y Perú y de la cual el nambiquara podría ser un brote meridional.[1] Razón de más para desconfiar,de las apariencias. A pesar de su indigencia, indígenas que recuerdan a los más antiguos mexicanos por el tipo físico y al reino chibcha por la estructura de su lengua, tienen pocas probabilidades de ser verdaderos primitivos. Un pasado del cual nada sabemos aún y la aspereza de su medio geográfico actual quizás explicarán algún día ese destino de niños prodigios a quienes la historia ha rehusado mimar.

1. Pero, a decir verdad, esta clase de desmembramiento de los seres y de las cosas existe en muchas otras lenguas americanas, y el acercamiento al chibcha no me parece más convincente que en el pasado.

CAPITULO 27

EN FAMILIA

Los nambiquara despiertan con el día, avivan el fuego, se calientan un poco después del frío de la noche, y se alimentan ligeramente con las sobras de la víspera. Un poco más tarde, los hombres parten, en grupo o separadamente, en expediciones de caza. Las mujeres quedan en el campamento para ocuparse de los quehaceres domésticos. El primer baño se toma cuando el sol empieza a subir. Las mujeres y los niños se bañan juntos a menudo, por jugar; a veces se prende una fogata; al salir del agua se agachan frente a ella para reconfortarse, y se complacen en tiritar exageradamente. Durante el día tendrán lugar otros baños. Las ocupaciones cotidianas no son muy variadas. La preparación de la comida es lo que más cuidados y tiempo lleva: hay que rallar y pisar la mandioca, poner a secar la pulpa y cocinarla, o también descascarar y hervir las nueces de *cumaru,* que agregan un perfume de almendras amargas a la mayor parte de las preparaciones. Cuando hay necesidad, las mujeres y los niños parten a recoger productos silvestres. Si las provisiones son suficientes, las mujeres hilan agachadas en el suelo o de rodillas, con las nalgas sobre los talones; o bien tallan, pulen o enhebran cuentas de cascaras de nuez o de conchillas, aros y otros adornos; y si el trabajo las aburre, se despiojan una a la otra, vagan o duermen.

Durante las horas más calurosas, el campamento enmudece; los habitantes, silenciosos o adormecidos, gozan de la sombra precaria de los cobertizos. En el tiempo restante, las ocupaciones se desarrollan en medio de las conversaciones. Casi siempre alegres y risueños, los indígenas bromean y también, a veces, lanzan expresiones obscenas o escatológicas, que se saludan con grandes carcajadas. El trabajo se ve a menudo interrumpido por visitas o preguntas; si dos perros o pájaros familiares copulan, todo el mundo se detiene y contempla la operación con una atención fascinada; luego se recomienza después de un intercambio de comentarios sobre acontecimiento tan importante.

Los niños haraganean durante una gran parte de la jornada; las niñitas, por momentos, se entregan a las mismas tareas que sus

mayores; los niños deambulan o pescan al borde de los cursos de agua. Los hombres que se quedan en el campamento se dedican a trabajos de cestería, fabrican flechas e instrumentos de música, y a veces prestan pequeños servicios domésticos. En general reina armonía entre las parejas. Hacia las tres o cuatro de la tarde, los otros hombres vuelven de la caza, el campamento se anima, los dichos se hacen más vivos, se forman otros grupos, distintos de las aglomeraciones familiares. Se alimentan de galletas de mandioca y de todo lo que se ha encontrado durante el día. Cuando cae la noche, algunas mujeres, que se designan diariamente, se dirigen a juntar o cortar leña para la noche al matorral vecino. Se adivina su llegada en el crepúsculo, vacilando bajo el peso que estira la «banda de transportes» sobre su frente. Para descargarse, se agachan inclinándose un poco hacia atrás y dejan su cuévano de bambú en el suelo con el fin de desembarazar la frente de la banda.

En un rincón del campamento se amontonan las ramas y cada uno se provee de acuerdo con sus necesidades. Los grupos familiares se reconstituyen alrededor de sus fogatas respectivas, que ya comienzan a brillar. La velada transcurre entre conversaciones, o en medio de cantos y danzas. A veces esas distracciones se prolongan hasta muy avanzada la noche, pero en general, después de algunas caricias y luchas amistosas, las parejas se unen más estrechamente, las madres abrazan contra sí a su niño dormido, todo se hace silencioso y la fría noche apenas se ve animada por el crujido de una rama, el paso ligero de un proveedor, los ladridos de los perros o los llantos de algún niño.

Los nambiquara tienen pocos niños: como observaría más tarde, no son raras las parejas sin hijos; uno o dos niños parecen una cifra normal y es excepcional encontrar más de tres por pareja. Las relaciones sexuales entre los padres están prohibidas hasta que el último hijo no se destete, es decir, a menudo hasta los tres años. La madre tiene a su niño a horcajadas sobre el muslo, sostenido por una larga bandolera de corteza o de algodón; le resultaría imposible llevar otro niño además de su cuévano. Las exigencias de la vida nómade, la pobreza del medio, imponen a los indígenas una gran prudencia; cuando es necesario, las mujeres no titubean en recurrir a medios mecánicos o a plantas medicinales para provocar el aborto.

Sin embargo, los indígenas experimentan y manifiestan por sus niños un afecto muy vivo, que es retribuido por ellos. Esos sentimientos son a veces ocultados por la nerviosidad y la inestabilidad que evidencian. Un niñito sufre una indigestión, tiene dolor de cabeza, vomita, pasa la mitad del tiempo quejándose y la otra mitad durmiendo: nadie le presta la menor atención y hasta se lo deja solo un día entero. Cuando llega la noche, su madre se aproxima, lo despioja dulcemente mientras duerme, pide a los otros que no se aproximen y le hace una especie de cunita con sus propios brazos.

O bien se trata de una joven madre que juega con su niño dándole palmaditas en la espalda; el niño se pone a reír, y ella se entusiasma de tal manera con el juego que lo golpea cada vez más fuerte hasta hacerlo llorar. Entonces se detiene y lo consuela.

He visto a la pequeña huérfana de la que ya hablé, literalmente pisoteada durante una danza; en la excitación general se había caído sin que nadie le prestara atención.

Cuando son contrariados, los niños pegan frecuentemente a sus madres y éstas no se oponen. Los niños no son castigados y jamás he visto pegar a ninguno de ellos, ni siquiera insinuar el gesto, a no ser en broma. A veces, un niño llora porque se hizo daño, porque se peleó, porque tiene hambre o porque no quiere dejarse despiojar. Pero esto último es raro: el despiojamiento parece encantar al paciente tanto como divierte al ejecutor; se lo considera también como una señal de interés o de afecto. El niño, o el marido, cuando quiere ser despiojado, pone la cabeza sobre las rodillas de la mujer, presentando sucesivamente los dos costados de la cabeza. La operadora procede dividiendo la cabellera en listas o mirando las mechas a trasluz. El piojo, en cuanto es atrapado, se revienta entre los dientes. El niño que llora es consolado por un miembro de su familia o por un niño mayor.

Además, el espectáculo de una madre con su niño es algo lleno de alegría y frescura. La madre tiende un objeto al niño a través de la paja del cobertizo y lo retira en el momento en que él cree atraparlo: «¡Toma por delante! ¡Toma por detrás!» O bien toma al niño y, con grandes carcajadas, finge precipitarlo a tierra: *¡amdam nom tebu!,* '¡voy a tirarte!'; *nihui,* responde el niño con voz sobreaguda: '¡no quiero!'

Recíprocamente los niños rodean a su madre de una ternura inquieta y exigente; cuidan que ella reciba su parte de los productos de la caza. El niño, en su primera edad, ha vivido cerca de su madre. Cuando viajan, ella lo carga hasta que él pueda caminar; más tarde, va a su lado. Permanece con ella en el campamento o en la aldea mientras el padre va de caza. Al cabo de algunos años, sin embargo, hay que diferenciar los sexos. Un padre manifiesta más interés por su hijo que por su hija, pues debe enseñarle las técnicas masculinas; lo mismo puede decirse de las relaciones entre una madre y su hija. Pero las relaciones del padre con sus hijos evidencian la misma ternura y la misma solicitud que ya he señalado. El padre pasea a su hijo en hombros; confecciona armas a la medida de su bracito, etc.

Igualmente, es el padre quien cuenta a sus hijos los mitos tradicionales, traduciéndolos a un estilo más comprensible para los pequeños: «¡Todo el mundo había muerto! ¡Ya no quedaba nadie! ¡Ningún hombre, nada!» Así comienza la versión infantil de la leyenda sudamericana del diluvio, al que se remonta la destrucción de la primera humanidad.

En caso de matrimonio polígamo, existen relaciones particulares entre los hijos del primer casamiento y sus jóvenes madrastras. Estas viven con ellos en una camaradería que incluye también a todas las rapazuelas del grupo. Por más restringido que sea éste, igualmente *se* puede distinguir *en* él una sociedad de jovencitas y jóvenes mujeres que toman baños de río colectivos, van a los zarzales a satisfacer sus necesidades naturales, fuman juntas, bromean y se entregan a juegos de un gusto dudoso, tales como escupirse por turno grandes chorros de saliva en la cara. Estas relaciones son estrechas, apreciadas, pero carecen de cortesía, como las que pueden tener los muchachos en nuestra sociedad. Raramente incluyen servicios o atenciones; pero tienen una consecuencia bastante curiosa, y es que las niñas se hacen independientes más rápidamente que los varones. Siguen a las mujeres jóvenes, participan en su actividad, *en* tanto que los varones, abandonados a sí mismos, tratan tímidamente de formar bandas del mismo tipo; no tienen gran éxito, y por lo menos durante la primera infancia permanecen con más gusto junto a su madre.

Los pequeños nambiquara ignoran los juegos. A veces confeccionan objetos de paja enrollada o trenzada, pero no conocen otra distracción que las luchas o las volteretas que se hacen dar mutuamente, y llevan una existencia calcada sobre la de los adultos. Las niñitas aprenden a hilar, deambulan, ríen y duermen; los niñitos comienzan más tarde a tirar con pequeños arcos y a iniciarse en los trabajos masculinos (a los ocho o diez años). Pero unos y otros toman rápidamente conciencia del problema fundamental, y a veces trágico, de la vida nambiquara: el del alimento, y del papel activo que se espera de ellos. Colaboran en las expediciones de recolección de frutos y animalitos silvestres con mucho entusiasmo. En épocas de escasez, no es raro verlos buscar su comida alrededor del campamento, desenterrando raíces o caminando en la hierba en puntas de pie, con una gran rama deshojada en la mano, para aplastar langostas. Las niñitas saben cuál es la parte que corresponde a las mujeres en la vida económica de la tribu y están impacientes por hacerse cargo de ella.

Así, encuentro a una niñita que pasea tiernamente un cachorro de caza en la banda que su madre utiliza para transportar a su hermanita, y le pregunto: «¿Acaricias a tu cachorrito?» Ella me responde gravemente: «Cuando sea grande, aplastaré a los cerdos salvajes, a los monos: ¡los aplastaré a todos cuando él ladre!»

Por otra parte, cometió un error gramatical que el padre subrayó riendo: tendría que haber empleado el femenino *tilondage* ('cuando sea adulta'), en vez del masculino *ihondage.* El error es interesante porque ilustra un deseo femenino de elevar las actividades económicas propias del sexo al nivel de aquellas que son privilegio de los hombres. Como el sentido exacto del término empleado por la niña es «matar aplastando con un palo o con una maza» (aquí,

el palo para cavar), parece que inconscientemente trata de identificar la recolección de frutos y animalitos propia de la mujer (limitada a la captura de pequeños animales) con la caza masculina, por medio del arco y las flechas.

Hay que hacer una mención especial del trato que se dan entre sí esos niños que se encuentran en la relación de primazgo que prescribe un tratamiento mutuo de «esposo» y «esposa». A veces se conducen como verdaderos cónyuges: por la noche dejan el hogar familiar y llevan unos tizones a un rincón del campamento, donde prenden su fuego. Después de lo cual se instalan y se entregan, en la medida de sus posibilidades, a los mismos esparcimientos que sus mayores. Los adultos contemplan la escena divertidos.

No puedo dejar a los niños sin decir una palabra sobre los animales domésticos, que viven en relación muy íntima con ellos, y además son tratados como niños: participan de las comidas, reciben los mismos testimonios de ternura o de interés —despiojamiento, juegos, conversaciones, caricias— que los humanos. Los nambiquara tienen numerosos animales domésticos: en primer lugar perros, "gallos y gallinas, que descienden de los que fueron introducidos en su territorio por la Comisión Rondón; y monos, loros, pájaros de diversas especies y, en ocasiones, cerdos y gatos salvajes o coatíes. Sólo el perro parece haber adquirido un papel utilitario entre las mujeres, para la caza con palo; los hombres no se sirven jamás de ellos para la caza con arco. Los otros animales son criados con un fin de diversión. No se los come, los huevos de gallina no se consumen (por otra parte, los ponen en el matorral), pero no titubean en comerse un pajarito si muere después de una tentativa de aclimatación.

En los viajes, todos los animales, salvo los capaces de caminar, son embarcados con el resto del equipaje. Los monos, agarrados a la cabellera de las mujeres, las cubren de un gracioso casco viviente, prolongado por la cola enrollada alrededor del cuello de la portadora. Los loros y las gallinas se cuelgan de la parte superior de los cuévanos, y otros animales son llevados en brazos. Ninguno recibe una .comida abundante; pero tienen su parte hasta en los días de escasez. A cambio, constituyen un motivo de distracción y esparcimiento para el grupo.

Ahora consideremos a los adultos. La actividad nambiquara hacia las cosas del amor puede reducirse a su fórmula: *tamindige, mondage:* 'hacer el amor es bueno'. He hecho notar la atmósfera erótica que impregna la vida cotidiana. Los asuntos amorosos retienen en grado máximo el interés y la curiosidad indígenas; están ávidos de conversaciones sobre el tema, y las observaciones intercambiadas en el campamento están llenas de alusiones y de sobreentendidos. Las relaciones sexuales habitualmente tienen lugar durante la noche, a veces cerca de las fogatas del campamento; más a menudo, la pareja

se interna unos cien metros en el matorral circundante. La desaparición es notada inmediatamente y todos se llenan de júbilo; se intercambian comentarios, se dicen bromas, y hasta los niños comparten una excitación de la que conocen muy bien la causa. A veces un grupito de hombres, mujeres jóvenes y niños, se lanzan en seguimiento de la pareja y, a través del ramaje, acechan detalles de la acción, cuchicheando entre ellos y ahogando sus risas. Los protagonistas no aprecian para nada este manejo, pero más les valdrá resignarse como también soportar las bromas y burlas que saludarán su retorno al campamento. Ocurre que una segunda pareja sigue el ejemplo de la anterior y va a buscar el aislamiento del matorral.

Sin embargo, esas ocasiones son poco frecuentes, y las prohibiciones que las limitan sólo explican parcialmente este hecho. El verdadero responsable parece ser más bien el temperamento indígena. En el curso de los juegos amorosos a los que se libran las parejas, tan de buen grado y tan públicamente, y que son a menudo audaces, nunca he notado un comienzo de erección. El placer buscado parece menos de orden físico que lúdico y sentimental. Quizá por esta razón los nambiquara han abandonado el estuche peniano, cuyo uso es casi universal entre los pueblos del Brasil central. En efecto, es probable que este accesorio tenga por función, si no la de prevenir la erección, por lo menos la de poner en evidencia las disposiciones apacibles del portador. Pueblos que viven completamente desnudos no ignoran lo que nosotros llamamos pudor: trasladan el límite. Entre los indios del Brasil así como en ciertas regiones de la Melanesia, éste parece estar ubicado no entre dos grados de exposición del cuerpo, sino más bien entre la tranquilidad y la agitación.

Empero, estos matices podían acarrear malentendidos entre los indios y nosotros, de los que ni unos ni otros hubiéramos sido responsables. Así, resultaba difícil vivir indiferente frente al espectáculo que ofrecían una o dos lindas muchachas que se revolcaban en la arena, desnudas como gusanos, y se enroscaban a mis pies riendo. Cuando iba a bañarme al río, a menudo era sorprendido por el asalto de media docena de personas, jóvenes o viejas, únicamente preocupadas por arrancarme el jabón, que las volvía locas. Esas libertades se extendían a todas las circunstancias de la vida cotidiana; no era raro que me tuviera que acomodar en una hamaca enrojecida por una indígena que había hecho la siesta después de haberse pintado de urucú; y a veces cuando trabajaba sentado en el suelo, en medio de un círculo de informantes, sentía una mano que tiraba un faldón de mi camisa: era una mujer que encontraba más sencillo sonarse con ella en lugar de ir a buscar una ramita plegada en dos, a manera de pinza, que sirve normalmente para ese uso.

Para comprender bien la actitud de los dos sexos, uno frente al otro, es indispensable tener presente el carácter fundamental de

la *pareja* entre los nambiquara; es la unidad económica y psicológica por excelencia. Entre esas bandas nómades que se hacen y deshacen sin cesar, la pareja aparece como la realidad estable (al menos teóricamente); además es ella sola la que permite asegurar la subsistencia de sus miembros. Los nambiquara viven según una economía doble: de cazadores y jardineros por una parte, de colectores y arrebañadores por otra. La primera se encuentra asegurada por el hombre, la segunda por la mujer. Mientras que el grupo masculino parte para una jornada de caza armado de arcos y flechas, o trabaja en las huertas durante la estación de las lluvias, las mujeres, provistas del palo de cavar, yerran con los niños a través de la sabana y recogen, arrancan, aplastan, capturan, toman todo lo que en su camino puede servir de alimento: granos, frutos, bayas, raíces, tubérculos, huevos, animalitos de todas clases. Al finalizar el día, la pareja se reconstituye alrededor del fuego. Durante todo el tiempo en que la mandioca está madura, el hombre trae un fardo de raíces que la mujer ralla y pisa para hacer galletas, y si la caza ha sido fructífera, se cuecen rápidamente los trozos de los animales cazados enterrándolos en la ceniza ardiente de la fogata familiar. Pero durante siete meses del año la mandioca falta. En cuanto a la caza, depende del azar, en esas arenas estériles donde las presas endebles casi no abandonan la sombra y las pasturas de las fuentes, separadas por distancias considerables de matorral semidesértico. Así, la familia deberá subsistir en virtud de la recolección femenina.

A menudo he compartido esas diabólicas merienditas de muñeca que durante la mitad del año constituyen para los nambiquara la única esperanza de no morir de hambre.

Cuando el hombre, silencioso y cansado, vuelve al campamento y tira a un lado un arco y flechas que no se han utilizado, del cuévano de la mujer se extrae un enternecedor conjunto: algunas frutas anaranjadas del palmero *buruti,* dos gordas mígalas venenosas, algunos lagartos y sus minúsculos huevos, un murciélago, pequeñas nueces de palmera *bacaiuva o uaguassú, y* un puñado de langostas. Las frutas con pulpa se revientan con las manos en una calabaza llena de agua, las nueces se rompen a golpes de piedra, y los animales y larvas se hunden todos juntos en la ceniza; y se devora alegremente esta comida que no bastaría para calmar el hambre de un blanco, pero aquí alimenta a una familia.

Los nambiquara sólo tienen una palabra para decir *lindo* y *joven,* y otra para decir *feo* y *viejo.* Sus juicios estéticos, por lo tanto, están fundados sobre valores humanos y, sobre todo, sexuales. Pero el interés que se manifiesta entre los sexos es de naturaleza compleja. Los hombres juzgan a las mujeres, globalmente, un poco diferentes de sí mismos; según los casos, las tratan con codicia, admiración o ternura; la confusión de términos señalada más arriba constituye en sí misma un homenaje. Sin embargo, y aunque la división sexual

del trabajo atribuya a las mujeres un papel capital (ya que la subsistencia de la familia reposa en amplia medida sobre la recolección de frutos y de pequeños animales que realizan las mujeres), éste representa un tipo inferior de actividad. La vida ideal está concebida sobre el modelo de la producción agrícola o de la caza: tener mucha mandioca o cazar grandes presas es un sueño constantemente acariciado, aunque rara vez realizado. Al mismo tiempo, la provisión azarosamente recogida es considerada —y realmente lo es— como la miseria cotidiana. En el folklore nambiquara, la expresión «comer langosta», cosecha infantil y femenina, equivale a «estar en la miseria». Paralelamente, la mujer es mirada como un bien tierno y precioso, pero de segundo orden. Entre hombres, es conveniente hablar de las mujeres con una benevolencia piadosa, dirigirse a ella con una indulgencia un poco zumbona. Ciertos dichos están a menudo en boca de los hombres: «Los niños no saben, yo sé, las mujeres no saben», y se evoca al grupo de las *do$u* —mujeres—, sus bromas, sus conversaciones, con un tono de ternura y leve burla. Pero ésta no es más que una actitud social. Cuando el hombre se encuentra solo con su mujer, junto al hogar del campamento, escuchará sus quejas, hará caso de sus pedidos y reclamará su ayuda para cien tareas. La charlatanería masculina desaparece ante la colaboración de dos compañeros conscientes del valor esencial que tienen el uno para el otro. Esta ambigüedad de la actitud masculina con respecto a las mujeres tiene su exacta correspondencia en el comportamiento, también ambivalente, del grupo femenino. Las mujeres se piensan como colectividad y lo manifiestan de muchas maneras; se ha visto que no hablan de la misma manera que los hombres. Esto es cierto sobre todo con respecto a las jóvenes que no tienen aún hijos y a las concubinas. Las madres y las mujeres de edad subrayan mucho menos esas diferencias, aunque en ocasiones también se las encuentra en ellas. Además, las jóvenes gustan de la compañía de los niños y de los adolescentes, juegan y bromean con ellos; y son las mujeres las que cuidan a los animales con ese trato humano, propio de ciertos indios sudamericanos. Todo ello contribuye a crear alrededor de las mujeres, en el interior del grupo, una atmósfera especial, a la vez pueril, alegre, amanerada y provocativa, a la cual los hombres se asocian cuando llegan de la caza o de las huertas. Pero una actitud completamente distinta se manifiesta en las mujeres cuando tienen que vérselas frente a alguna de las tareas que se les han asignado especialmente. Cumplen sus trabajos artesanales con habilidad y paciencia, en el campamento silencioso, alineadas en círculo y dándose la espalda; durante los viajes, llevan valientemente el pesado cuévano que contiene las provisiones y las riquezas de toda la familia y el haz de flechas, mientras que el esposo va al frente con el arco y una o dos flechas, la jabalina de madera o el palo de cavar, acechando la huida de algún animal o el descubrimiento de al-

gún árbol frutal. Se ve entonces a esas mujeres, con la frente ceñida por la banda de transporte, la espalda recubierta por el estrecho cuévano en forma de campana invertida caminar durante kilómetros, con un paso característico: los muslos apretados, las rodillas juntas, los tobillos separados, los pies hacia adentro, apoyándose sobre su borde externo, zarandeando las caderas; valerosas, enérgicas y alegres.

Este contraste entre las actitudes psicológicas y las funciones económicas se traspone al plano filosófico y religioso. Para los nambiquara las relaciones entre hombres y mujeres llevan a los dos polos alrededor de los cuales se organiza su existencia: por una parte la vida sedentaria, agrícola, fundada sobre la doble actividad masculina de la construcción de las chozas y la horticultura, por el otro, el período nómade, durante el cual la subsistencia está principalmente asegurada por la recolección y la caza de animales pequeños que realizan las mujeres; una representa la seguridad y la euforia alimentaria, la otra la aventura y la necesidad. Los nambiquara reaccionan de maneras muy diferentes ante estas dos formas de existencia, la una invernal, la otra estival. Hablan de la primera con la melancolía que va unida a la aceptación consciente y resignada de la condición humana, a la triste repetición de actos idénticos, mientras que describen la otra con excitación, y con el tono exaltado del descubrimiento.

Sin embargo, sus concepciones metafísicas invierten estas relaciones. Después de la muerte, las almas de los hombres se encarnan en los jaguares; pero las de las mujeres y las de los niños son llevadas a la atmósfera, donde se disipan para siempre. Esta distinción explica que las mujeres sean excluidas de las ceremonias más sagradas, que consisten, a principios del período agrícola, en la confección de octavines de bambú «alimentados» con ofrendas y tocados por los hombres, lo suficientemente lejos de los cobertizos para que las mujeres no los oigan.

Aunque la estación no se prestara, yo deseaba ardientemente escuchar las flautas y adquirir algunos ejemplares. Cediendo a mi insistencia, un grupo de hombres partió en expedición (los gruesos bambúes crecen solamente en la selva lejana). Tres o cuatro días más tarde fui despertado en plena noche; los viajeros habían esperado a que las mujeres estuvieran dormidas. Me arrastraron hasta una distancia de cien metros donde, disimulados por las *zarzas,* se pusieron a fabricar octavines y a tocarlos. Cuatro ejecutantes tocaban al unísono; pero, como los instrumentos no suenan exactamente igual, se tenía la impresión de una armonía perturbada. La melodía era diferente de la de los cantos nambiquara a los que yo estaba habituado y que, por su frescura e intervalos, evocaban nuestras canciones campesinas; también eran diferentes de las estridentes llamadas que se hacen dar a las ocarinas nasales de tres agujeros, hechas de dos pedazos de calabaza unidos con cera. Los aires que se

tocan en los octavines, en cambio, limitados a unas pocas notas, se destacaban por un cromatismo y variaciones de ritmo que me parecían de un parentesco asombroso con ciertos pasajes de la *Consagración de la primavera,* sobre todo las modulaciones de las maderas en la parte titulada «Acción ritual de los antepasados». Ninguna mujer podía aventurarse entre nosotros. La indiscreta o imprudente hubiera sido destruida. Como entre los bororo, sobre el elemento femenino planea una verdadera maldición metafísica; pero, a la inversa de los primeros, las mujeres nambiquara no gozan de un *status* jurídico privilegiado (aunque parece que también entre los nambiquara la filiación se transmite por línea materna). En una sociedad tan poco organizada esas tendencias permanecen sobreentendidas y la síntesis se opera más bien a partir de conductas matizadas y difusas.

Con tanta ternura como si estuvieran acariciando a sus esposas, los hombres evocan el tipo de vida definido por el cobertizo temporario y el canasto permanente, cuando los medios de subsistencia más incongruentes son ávidamente extraídos, recogidos, capturados cada día, cuando viven expuestos al viento, al frío y a la lluvia, que no deja más huella que las almas, dispersadas por el viento y los huracanes, de las mujeres sobre cuya actividad reposa esencialmente. Y conciben bajo un aspecto muy diferente la vida sedentaria (cuyo carácter específico y antiguo se ve, sin embargo, atestiguado por las especies originales que cultivan) pero a la cual el inmutable encadenamiento de las operaciones agrícolas confiere la misma perpetuidad que a las almas masculinas reencarnadas, la durable casa de invierno y el terreno de cultivo que nuevamente volverá a vivir y a producir «cuando la muerte de su precedente explotador se haya olvidado».

¿Hay que interpretar de la misma manera la extraordinaria inestabilidad manifestada por los nambiquara, que pasan rápidamente de la cordialidad a la hostilidad? Los pocos observadores que se han aproximado quedaron desconcertados. La banda de Utiarití era la misma que hacía cinco años había asesinado a los misioneros. Mis informantes masculinos describían este ataque con complacencia y se disputaban la gloria de haber dado los mejores golpes. En verdad, yo no podía condenarlos. He conocido muchos misioneros y he apreciado el valor humano y científico de muchos de ellos. Pero las misiones protestantes norteamericanas que intentaban penetrar en el Mato Grosso central alrededor de 1930 pertenecían a una especie particular: sus miembros provenían de familias campesinas de Nebraska y de Dakota, donde los adolescentes eran educados en una creencia literal en el Infierno y los calderos de aceite hirviendo. Algunos se hacían misioneros de la misma manera como se contrata un seguro. Así tranquilizados por su salvación, pensaban que ya no tenían que hacer nada más para merecerla; en el ejercicio de su

profesión daban muestras de una dureza o de una falta de humanidad escandalosas.

¿Cómo se habrá producido el incidente causa de la matanza? Yo mismo me di cuenta en ocasión de una torpeza que casi me cuesta cara. Los nambiquara tienen conocimientos de toxicología. Fabrican curare para sus flechas por medio de una infusión de la película roja que reviste la raíz de ciertos *strychnos,* que hacen evaporar al fuego hasta que la mezcla adquiere una consistencia pastosa. Emplean también otros venenos vegetales que transportan consigo en forma de polvos encerrados en tubos de pluma o de bambú, rodeados de hilos de algodón o de corteza. Estos venenos sirven para las venganzas, comerciales o amorosas; más adelante hablaré de ello.

Además de esos venenos de carácter científico, que los indígenas preparan abiertamente, sin ninguna de esas precauciones y complicaciones mágicas que acompañan, más al norte, a la fabricación del curare, los nambiquara tienen otros cuya naturaleza es misteriosa. En tubos idénticos a los que contienen los venenos verdaderos, recogen partículas de resina exudada por un árbol del género *bombax,* que tiene el tronco hinchado en su parte media; creen que proyectando una partícula sobre un adversario provocarán condiciones físicas semejantes a las del árbol: la víctima se hinchará y morirá. Ya se trate de venenos verdaderos o de sustancias mágicas, los nambiquara los designan todos con el mismo término: *nandé.* Así pues, esta palabra excede la significación limitada que atribuimos a «veneno». Connota toda clase de acciones amenazadoras, como también los productos u objetos susceptibles de servir a tales acciones.

Estas explicaciones eran necesarias para comprender lo que sigue. En mis maletas había llevado algunos de esos grandes globos de papel de seda multicolor que se llenan de aire caliente suspendiendo en su base una pequeña antorcha, y que en Brasil se lanzan por cientos en ocasión de la fiesta de San Juan; una tarde tuve la mala idea de ofrecer el espectáculo a los indígenas. Un primer globo se incendió en el suelo y suscitó una viva hilaridad, como si el público hubiera sabido lo que tendría que haberse producido. Por el contrario, con el segundo tuve éxito: se elevó rápidamente, subió tan alto que su llama se confundió con las estrellas, erró largo tiempo por encima de nosotros y desapareció. Pero la alegría del principio dio lugar a otros sentimientos; los hombres miraban con atención y hostilidad, y las mujeres, con la cabeza hundida entre los brazos y apretadas una contra la otra, estaban aterrorizadas. La palabra *nandé* volvía con insistencia. Al día siguiente por la mañana, una delegación de hombres me visitó, exigiéndome los dejara inspeccionar la provisión de globos para ver «si no había allí *nandé*». El examen se hizo de manera minuciosa; por otra parte, gracias al espíritu notablemente positivo (a pesar de lo dicho) de los nambiquara, fue aceptada —no sé si comprendida— una demostración del poder ascensional del aire

caliente con ayuda de pequeños fragmentos de papel abandonados encima de una fogata. Como de costumbre, cuando se trata de excusar un incidente, se cargó todo sobre los hombros de las mujeres, «que no entienden nada», «que tuvieron miedo», y temían mil calamidades.

No me hacía ilusiones: las cosas hubieran podido terminar muy mal. Sin embargo, este incidente y otros más que contaré después, en nada disminuyeron la amistad que sólo podía inspirar una intimidad prolongada con los nambiquara. Así pues, me sentí sorprendido cuando leí recientemente en una publicación de un colega extranjero el relato de su encuentro con la misma banda indígena que me hospedó, en Utiarití, diez años antes de su visita. Cuando él estuvo, en 1949, había allí dos misiones instaladas: los jesuítas de que hablé y unos misioneros protestantes norteamericanos. La banda indígena sólo contaba con 18 miembros, respecto de los cuales nuestro autor se expresa como sigue: «De todos los indios que he visto en el Mato Grosso, los de esta banda parecían los más miserables. De los ocho hombres, uno era sifilítico, otro tenía un costado infectado, otro una herida en un pie, otro estaba cubierto de arriba abajo de una enfermedad escamosa de la piel, y también había un sordomudo. Sin embargo, las mujeres y los niños parecían gozar de buena salud. Como no usan hamacas y duermen en el suelo, están siempre cubiertos de tierra. Cuando las noches son frías, dispersan el fuego y duermen sobre las cenizas calientes... Llevan vestido sólo cuando los misioneros se los dan y les exigen su uso. Su rechazo por el baño no sólo hace que se les forme una capa de polvo y de ceniza sobre la piel y cabellera, sino también que estén cubiertos de pedazos podridos de carne y de pescado, que agregan su olor al del sudor agrio, haciendo insoportable su cercanía. Parece que estuvieran infectados por parásitos intestinales, pues tienen el estómago distendido y no cesan de tener gases. Muchas veces, trabajando con indígenas amontonados en una pieza estrecha, tenía que interrumpirme para ventilarla.

»Los nambiquara son ariscos y mal educados hasta la grosería. Cuando yo visitaba a Julio en su campamento, a veces lo encontraba acostado cerca del fuego, pero cuando él veía que me acercaba me volvía la espalda diciendo que no deseaba hablarme. Los misioneros me contaron que un nambiquara pedirá seguramente varias veces un objeto, pero, si se le niega, tratará de apropiárselo. Para impedir la entrada a los indígenas se bajaba a veces la mampara de ramas que se usaba como puerta, pero si un nambiquara quería entrar, la tiraba abajo para abrirse paso...

»No se necesita vivir mucho tiempo entre los nambiquara para tomar conciencia de sus sentimientos profundos de odio, desconfianza

y desesperación, que suscitan en el observador un estado de depresión del que la simpatía no está completamente excluida.»[1]

Yo, que los conocí en una época en que las enfermedades introducidas por el hombre blanco ya los habían diezmado, pero en que —desde las tentativas siempre humanas de Rondón— nadie había intentado aún someterlos, quisiera olvidar esta descripción dolorosa y no conservar en mi memoria más que este cuadro tomado de mi carnet de notas, donde lo garabateé una noche a la luz de mi linterna:

«En la sabana oscura las fogatas brillan. Alrededor del hogar, única protección contra el frío que desciende, detrás de la débil mampara de palmas y de ramas apresuradamente plantada en el suelo para evitar el viento o la lluvia, cerca de los cuévanos llenos de los pobres objetos que constituyen toda una riqueza terrestre, acostados en la tierra que se extiende alrededor asediada por otras bandas igualmente hostiles y asustadizas, los esposos, estrechamente abrazados, se perciben uno al otro como su apoyo, su consuelo, único recurso contra las dificultades cotidianas y la melancolía soñadora que de tanto en tanto invade el alma nambiquara. El visitante que acampa por primera vez en el matorral con los indios es presa de angustia y de piedad frente a esta humanidad tan íntegramente desprovista; aplastada contra el suelo de una tierra hostil por algún implacable cataclismo; desnuda, temblorosa, junto a las fogatas vacilantes. Circula a ciegas entre la maleza, evitando chocar contra una mano, un brazo, un torso, cuyos cálidos reflejos se adivinan al resplandor de los fuegos. Pero esta miseria está animada de cuchicheos y de risas. Las parejas se estrechan como en la nostalgia de una unidad perdida; las caricias no se interrumpen al paso del extranjero. En todos se adivina una inmensa gentileza, una profunda apatía, una ingenua y encantadora satisfacción animal y, uniendo esos sentimientos diversos, algo así como la expresión más conmovedora y más verídica de la ternura humana.»

1. K. OBERG. *Iridian Tribes of Northern Mato Grosso, Brazil,* Washington, Smithsonian Institution, Institute of Social Anthropology, Publ. n.° 15, 1953, pp. 84-85.

CAPITULO 28 LECCIÓN DE ESCRITURA

Yo quería darme cuenta, aunque sólo fuera aproximadamente, de la cifra de población nambiquara. En 1915 Rondón la había calculado en 20 000, lo cual me parece exagerado; pero en esa época las bandas alcanzaban varios cientos de miembros, y todas las indicaciones recogidas en la línea sugerían una rápida declinación: hace treinta años, la fracción conocida del grupo sabané comprendía más de mil individuos; cuando el grupo visitó la estación telegráfica de Campos Novos en 1928, se recensaron 127 hombres, más las mujeres y los niños. En noviembre de 1929, sin embargo, se declaró una epidemia de gripe cuando el grupo acampaba en el lugar llamado *Espirro.* La enfermedad evolucionó hacia una forma de edema pulmonar v murieron 300 indígenas en 48 horas. Todo el grupo se desbandó, dejando atrás a los enfermos y moribundos. De los 1000 sabané antaño conocidos, en 1938 sólo subsistían 19 hombres con sus mujeres y niños. Para explicar esas cifras quizás haya que agregar que los sabané se pusieron en guerra hace algunos años contra ciertos vecinos orientales. Pero un grupo grande, instalado no lejos de Tres Buritis, fue liquidado por la gripe en 1927, salvo seis o siete personas de las cuales sólo vivían tres en 1938. El grupo tarundé, antaño uno de los más importantes, contaba con doce hombres (más las mujeres y los niños) en 1936; de esos doce hombres, en 1939 sobrevivían cuatro.

¿Qué era de ellos en la actualidad? Apenas más de dos mil indígenas, sin duda, dispersados a través del territorio. No podía pensar en un recensamiento sistemático a causa de la hostilidad permanente de ciertos grupos y de la movilidad de todas las bandas durante el período nómade, pero intentaba convencer a mis amigos de Utiarití que me llevaran a su aldea después de haber organizado allí una especie de encuentro con otras bandas, parientes o aliadas. De esa manera podría estimar las dimensiones actuales de un conjunto y compararlas en valor relativo con las que se habían observado precedentemente. Prometía llevar regalos y hacer intercambios. El jefe de la banda titubeaba: no estaba seguro de sus invitados, y si mis compañeros y yo mismo desaparecíamos en esa región donde ningún

blanco había penetrado después de la muerte de siete obreros de la línea telegráfica en 1925, la paz precaria que allí reinaba corría el riesgo de verse comprometida por mucho tiempo.

Finalmente aceptó con la condición de reducir nuestro equipaje: sólo usaríamos cuatro bueyes para llevar los regalos. Aún así, deberíamos renunciar a las rutas habituales, en los fondos de valles tapados por la vegetación, por donde los animales no pasarían. Iríamos por la meseta, siguiendo un itinerario improvisado para el caso.

Ese viaje, muy arriesgado, se me aparece hoy como un episodio grotesco. Apenas acabábamos de dejar Juruena, cuando mi camarada brasileño notó la ausencia de las mujeres y de los niños: sólo los hombres nos acompañaban, armados de arcos y flechas. En la literatura de viaje, tales circunstancias anuncian un ataque inminente. Así pues, avanzábamos presa de sentimientos confusos, comprobando de tanto en tanto la posición de nuestros revólveres Smith y Wesson (nuestros hombres pronunciaban «Cemit Veshton») y de nuestras carabinas. Vanos temores: hacia la mitad del día encontramos al resto de la banda, que el jefe previsor había hecho partir la víspera sabiendo que nuestras muías irían más rápidamente que las mujeres, cargadas con su cuévano y retardadas por la chiquillería.

Sin embargo, poco después los indios se perdieron: el nuevo itinerario era menos simple de lo que sospechaban. Hacia la noche hubo que detenerse en el matorral; nos habían prometido caza; los indígenas contaban con nuestras carabinas y no habían traído nada; nosotros sólo llevábamos provisiones de emergencia que era imposible repartir entre todos. Una tropa de ciervos que pastaba al borde de una fuente huyó cuando nos acercamos. A la mañana siguiente reinaba un malestar general, cuyo centro era sobre todo el jefe, considerado responsable de un asunto que habíamos combinado juntos, él y yo. En vez de emprender una expedición de caza o de recolección, todos decidieron acostarse a la sombra de los cobertizos; se dejó al jefe solo para que descubriera la solución del problema. Este desapareció acompañado de una de sus mujeres; hacia la noche se los vio volver, con sus pesados cuévanos llenos de langostas que habían recogido durante todo el día. Aunque el puré de langostas no sea un plato muy apreciado, todo el mundo comió con apetito y volvió a su buen humor. Al día siguiente retomamos la marcha.

Finalmente alcanzamos el lugar de la cita. Era una terraza arenosa que dominaba un curso de agua bordeado de árboles entre los cuales se escondían las huertas indígenas. Intermitentemente iban llegando grupos. Hacia la noche había allí 75 personas, que representaban 17 familias agrupadas bajo trece cobertizos apenas más sólidos que los de los campamentos. Me explicaron que, en el momento de las lluvias, toda esa gente se repartiría entre cinco chozas redondas construidas para durar algunos meses. Muchos indígenas parecían no haber visto jamás un blanco; su saludo avinagrado y la

nerviosidad manifiesta de su jefe sugerían que éste en cierta medida los había obligado. No estábamos tranquilos y los indios tampoco. La noche se anunciaba fría. Como no había árboles, nos vimos obligados a acostarnos en el suelo a la manera nambiquara. Nadie durmió: pasamos la noche vigilándonos amablemente.

Hubiera sido poco prudente prolongar la aventura, e insistí ante el jefe para que se procediera cuanto antes a los intercambios. Aquí se ubica un extraordinario incidente que me obliga a volver un poco atrás. Se sospecha que los nambiquara no saben escribir; pero tampoco dibujan, a excepción de algunos punteados o zigzags en sus calabazas. Como entre los caduveo, yo distribuía, a pesar de todo, hojas de papel y lápices con los que al principio no hacían nada. Después, un día, los vi a todos ocupados en trazar sobre el papel líneas horizontales onduladas. ¿Qué querían hacer? Tuve que rendirme ante la evidencia: escribían, o más exactamente, trataban de dar al lápiz el mismo uso que yo le daba, el único que podían concebir, pues no había aún intentado distraerlos con mis dibujos. Para la mayoría, el esfuerzo terminaba aquí; pero el jefe de la banda iba más allá. Sin duda era el único que había comprendido la función de la escritura: me pidió una libreta de notas; desde entonces, estamos igualmente equipados cuando trabajamos juntos. El no me comunica verbalmente las informaciones, sino que traza en su papel líneas sinuosas y me las presenta, como si yo debiera leer su respuesta. El mismo se engaña un poco con su comedia; cada vez que su mano acaba una línea, la examina ansiosamente, como si de ella debiera surgir la significación, y siempre la misma desilusión se pinta en su rostro. Pero no se resigna, y está tácitamente entendido entre nosotros que su galimatías posee un sentido que finjo descifrar; el comentario verbal surge casi inmediatamente y me dispensa de reclamar las aclaraciones necesarias.

Ahora bien, cuando acabó de reunir a toda su gente, sacó de un cuévano un papel cubierto de líneas enroscadas que fingió leer, y donde buscaba, con un titubeo afectado, la lista de los objetos que yo debía dar a cambio de los regalos ofrecidos: ¡a éste, por un arco y flechas, un machete!, ¡a este otro, perlas por sus collares...! Esta comedia se prolongó durante dos horas. ¿Qué era lo que él esperaba? Quizás engañarse a sí mismo, pero más bien asombrar a sus compañeros, persuadirlos de que las mercancías pasaban por su íntermedio, que había obtenido la alianza del blanco y que participaba de sus secretos. Teníamos prisa por partir, pues el momento más temible era sin duda aquel en que todas las maravillas que yo había traído se encontraran reunidas en otras manos. De tal manera que no traté de profundizar el incidente y nos pusimos todos en camino, siempre guiados por los indios.

La estada interrumpida, la mistificación de la que, sin saberlo, yo había sido el instrumento, crearon un clima irritante; para colmo,

mi mula tenía aftas y sufría de dolor de boca. Avanzaba con impaciencia o se detenía bruscamente; nos peleamos. Sin darme cuenta, me encontré de pronto solo en el matorral, perdido.

¿Qué hacer? Como en los libros: alertar al grueso de la tropa mediante un tiro. Bajo del caballo, disparo. Nada. Al segundo disparo me parece que contestan. Tiro un tercero, que tiene la virtud de espantar a la mula; parte al trote y se detiene a poca distancia.

Metódicamente, me desembarazo de mis armas y de mi material fotográfico; deposito todo al pie de un árbol, cuyo emplazamiento registro. Corro entonces a la conquista de la mula, a la cual entreveo en actitudes pacíficas. Me deja aproximarme y huye cuando trato de asir las riendas. Esto recomienza varias veces; me arrastra. Desesperado, salto y me prendo con las dos manos de su cola. Sorprendida por ese procedimiento poco habitual, renuncia a escapárseme. Vuelvo a montar y me dirijo a recuperar mi material. Hemos dado tantas vueltas que ya no puedo encontrarlo.

Desmoralizado por la pérdida, me propongo ahora encontrar a mi grupo. Ni la mula ni yo sabíamos por dónde había pasado. Yo me decidía por una dirección, la mula la tomaba resoplando; o le dejaba la brida en el cuello y ella se ponía a dar vueltas en redondo. En el horizonte el sol descendía: no tenía ya armas, y me preparaba para recibir en cualquier momento una rociada de flechas. Quizá yo no era el primero en penetrar en esa zona hostil, pero mis predecesores no habían vuelto y, aunque me dejaran vivo, mi mula constituía un bocado codiciado para gentes que no tienen gran cosa que llevarse a la boca. En medio de estos sombríos pensamientos, esperaba el momento en que el sol se ocultara, pues tenía el proyecto de provocar un incendio (por suerte tenía fósforos). Poco antes de decidirme, oí voces: dos nambiquara habían vuelto sobre sus pasos cuando notaron mi ausencia, y seguían mis huellas desde el mediodía; encontrar mi material fue para ellos juego de niños. Por la noche, me condujeron al campamento, donde la tropa aguardaba.

Aún atormentado por el ridículo incidente, dormí mal; engañé el insomnio rememorando la escena del intercambio. La escritura había hecho su aparición entre los nambiquara; pero no al término de un laborioso aprendizaje, como era de esperarse. Su símbolo había sido aprehendido, en tanto que su realidad seguía siendo extraña. Y esto, con vistas a un fin sociológico más que intelectual. No se trataba de conocer, de retener o de comprender, sino de acrecentar el prestigio y la autoridad de un individuo —o de una función— a expensas de otro. Un indígena aún en la Edad de Piedra había adivinado, en vez de comprenderlo, que el gran medio para entenderse podía por lo menos servir a otros fines. Después de todo, durante milenios, y aún hoy en una gran parte del mundo, la escritura existe como institución en sociedades cuyos miembros, en su gran mayoría, no poseen su manejo. Las aldeas de las colinas de Chittagong, en el

Pakistán, donde he pasado algún tiempo, están pobladas de analfabetos; sin embargo, cada una tiene un escriba que cumple su función con respecto a los individuos y a la colectividad. Todos conocen la escritura y la utilizan para sus necesidades, pero desde fuera y con un mediador extraño con el cual se comunican por métodos orales. Ahora bien, el escriba raramente es un funcionario o un empleado del grupo: su ciencia se acompaña de poder, tanto, que el mismo individuo reúne a veces las funciones de escriba y de usurero; no es que tenga necesidad de leer y escribir para ejercer su industria, sino porque de esta manera es, doblemente, quien *domina* a los otros.

La escritura es una cosa bien extraña. Parecería que su aparición hubiera tenido necesariamente que determinar cambios profundos en las condiciones de existencia de la humanidad; y que esas transformaciones hubieran debido ser de naturaleza intelectual. La posesión de la escritura multiplica prodigiosamente la aptitud de los hombres para preservar los conocimientos. Bien podría concebírsela como una memoria artificial cuyo desarrollo debería estar acompañado por una mayor conciencia del pasado y, por lo tanto, de una mayor capacidad para organizar el presente y el provenir. Después de haber eliminado todos los criterios propuestos para distinguir la barbarie de la civilización, uno querría por lo menos retener éste: pueblos con escritura, que, capaces de acumular las adquisiones antiguas, van progresando cada vez más rápidamente hacia la meta que se han asignado; pueblos sin escritura, que, impotentes para retener el pasado más allá de ese umbral que la memoria individual es capaz de fijar, permanecerían prisioneros de una historia fluctuante a la cual siempre faltaría un origen y la conciencia durable de un proyecto.

Sin embargo, nada de lo que sabemos de la escritura y su papel en la evolución humana justifica tal concepción. Una de las fases más creadoras de la historia se ubica en el advenimiento del neolítico: a él debemos la agricultura, la domesticación de los animales y otras artes. Para llegar a ello fue necesario que durante milenios pequeñas colectividades humanas observaran, experimentaran y transmitieran el fruto de sus reflexiones. Esta inmensa empresa se desarrolló con un rigor y una continuidad atestiguados por el éxito, en una época en que la escritura era aún desconocida. Si ésta apareció entre el cuarto y el tercer milenio antes de nuestra era, se debe ver en ella un resultado ya lejano (y sin duda indirecto) de la revolución neolítica, pero de ninguna manera su condición. ¿A qué gran innovación está unida? En el plano de la técnica, sólo se puede citar la arquitectura. Pero la de los egipcios o la de los súmeros no era superior a las otras de ciertos americanos que ignoraban la escritura en el momento del descubrimiento. Inversamente, desde la invención de la escritura hasta el nacimiento de la ciencia moderna, el mundo occidental vivió unos cinco mil años durante los cuales sus conocimientos, antes que acrecentarse, fluctuaron. Se ha señalado muchas

veces que entre el género de vida de un ciudadano griego o romano y el de un burgués europeo del siglo xviii no había gran diferencia. En el neolítico, la humanidad cumplió pasos de gigante sin el socorro de la escritura; con ella, las civilizaciones históricas de Occidente se estancaron durante mucho tiempo. Sin duda, mal podría concebirse la expansión científica de los siglos xix y xx sin escritura. Pero esta condición necesaria no es suficiente para explicar el hecho.

Si se quiere poner en correlación la aparición de la escritura con ciertos rasgos característicos de la civilización, hay que investigar en otro sentido. El único fenómeno que ella ha acompañado fielmente es la formación de las ciudades y los imperios, es decir, la integración de un número considerable de individuos en un sistema político, y su jerarquización en castas y en clases. Tal es, en todo caso, la evolución típica a la que se asiste, desde Egipto hasta China, cuando aparece la escritura: parece favorecer la explotación de los hombres antes que su iluminación. Esta explotación, que permitía reunir a millares de trabajadores para constreñirlos a tareas extenuantes, explica el nacimiento de la arquitectura mejor que la relación directa que antes encaramos. Si mi hipótesis es exacta, hay que admitir que la función primaria de la comunicación escrita es la de facilitar la esclavitud. El empleo de la escritura con fines desinteresados para obtener de ella satisfacciones intelectuales y estéticas es un resultado secundario, y más aún cuando no se reduce a un medio para reforzar, justificar o disimular el otro.

Sin embargo, existen excepciones: África indígena ha poseído imperios que agrupaban a muchos cientos de millares de subditos; en la América precolombina, el de los Incas reunía millones. Pero en ambos continentes esas tentativas se revelaron igualmente precarias. Se sabe que el imperio de los Incas se estableció alrededor del siglo xii; los soldados de Pizarro no hubieran triunfado fácilmente sobre él si no lo hubieran encontrado, tres siglos más tarde, en plena descomposición. Por mal que conozcamos la historia antigua de África, adivinamos allí una situación análoga: grandes formaciones políticas nacían y desaparecían en el intervalo de pocas décadas. Pudiera ser que esos ejemplos comprobasen la hipótesis en vez de contradecirla. Si la escritura no bastó para consolidar los conocimientos, era quizás indispensable para fortalecer las dominaciones. Miremos más cerca de nosotros: la acción sistemática de los Estados europeos en favor de la instrucción obligatoria, que se desarrolla en el curso del siglo xix, marcha a la par con la extensión del servicio militar y la proletarización. La lucha contra el analfabetismo se confunde así con el fortalecimiento del control de los ciudadanos por el Poder. Pues es necesario que todos sepan leer para que este último pueda decir: la ignorancia de la Ley no excusa su cumplimiento.

La empresa pasó del plano nacional al internacional, gracias a esa complicidad que se entabló entre jóvenes Estados —enfrentados con

problemas que fueron los nuestros hace dos siglos— y una sociedad internacional de poseedores, intranquila por la amenaza que representan para su estabilidad las reacciones de pueblos, mal llevados por la palabra escrita a pensar en fórmulas modificables a voluntad y a exponerse a los esfuerzos de edificación. Accediendo al saber asentado en las bibliotecas, esos pueblos se hacen vulnerables a las mentiras que los documentos impresos propagan en proporción aún más grande. Sin duda, la suerte está echada. Pero, en mi aldea nambiquara, las cabezas fuertes eran al mismo tiempo las más sabias. Los que no se solidarizaron con su jefe después que éste intentó jugar la carta de la civilización (luego de mi visita fue abandonado por la mayor parte de los suyos) comprendían confusamente que la escritura y la perfidia penetraban entre ellos de común acuerdo. Refugiados en un matorral más lejano, se permitieron un descanso. El genio de su jefe, que percibía de un golpe la ayuda que la escritura podía prestar a su control, alcanzando de esa manera el fundamento de la institución sin poseer su uso, inspiraba, sin embargo, admiración. Al mismo tiempo, el episodio llamaba mi atención sobre un nuevo aspecto de la vida nambiquara: las relaciones políticas entre las personas y los grupos. Pronto las observaría de manera más directa. Mientras estábamos todavía en Utiarití, se desató una epidemia de oftalmía purulenta entre los indígenas. Esta infección de origen gonocócico los alcanzaba a todos, provocándoles dolores abominables y una ceguera que amenazaba con ser definitiva. Durante muchos días la banda permaneció paralizada. Los indígenas se curaban con un agua donde habían dejado macerar cierta corteza, que instilaban en el ojo por medio de una hoja enroscada en forma de corneta. La enfermedad se extendió a nuestro grupo: primeramente, a mi mujer, que había integrado todas las expediciones, participando en el estudio de la cultura material; estaba tan gravemente atacada que debimos evacuarla definitivamente; después, a la mayor parte de los hombres del grupo y a mi compañero brasileño. Pronto no hubo manera de avanzar; puse al grueso del efectivo en reposo, con el médico para que hiciera las curaciones necesarias; yo alcancé, con dos hombres y algunos animales, la estación de Campos Novos, en cuyas inmediaciones se señalaba la presencia de varias bandas indígenas. Allí pasé quince días semiociosos, recogiendo los frutos apenas maduros de una huerta que había vuelto a ser salvaje: guayabas cuyo áspero sabor y textura pedregosa no atraen tanto como su perfume; y cajús, coloreados tan vivamente como loros, cuya gruesa pulpa esconde en sus células esponjosas un juego astringente y de exquisito sabor. Para las comidas, bastaba con ir, al alba, a un bosquecillo situado a algunos cientos de metros del campamento, donde las palomas torcazas, fieles a la cita, se dejaban abatir con toda facilidad. En Campos Novos encontré dos bandas que venían del norte, atraídas por la esperanza de mis regalos.

Esas bandas estaban tan mal dispuestas entre sí como cada una de ellas conmigo. Desde el principio mis presentes fueron más bien exigidos que solicitados. Durante los primeros días en el lugar había una sola banda, como también un indígena de Utiaritî que se me había adelantado. Este demostraba demasiado interés por una joven del grupo de sus anfitriones. Las relaciones se echaron a perder casi en seguida entre los extranjeros y su visitante, y éste tomó la costumbre de venir a mi campamento en busca de una atmósfera más cordial; también compartía mi comida. El hecho fue notado, y un día en que él había ido de caza recibí la visita de cuatro indígenas en delegación. Con un tono amenazador me dijeron que echara veneno en la comida de mi invitado; además me traían todo lo necesario; cuatro tubitos atados con hilo de algodón y llenos de un polvo gris. Yo estaba muy turbado; si rehusaba claramente, me exponía a la hostilidad de la banda, cuyas intenciones malignas me incitaban a la prudencia. Por lo tanto, preferí exagerar mi ignorancia de la lengua y fingí una incomprensión total. Después de muchas tentativas, en el curso de las cuales me repitieron incansablemente que mi protegido era *kakoré* ('muy malo'), y que había que deshacerse de él cuanto antes, la delegación se retiró manifestando su descontento. Previne al interesado, que desapareció inmediatamente. Sólo lo vi muchos meses más tarde, cuando regresé a la región.

Felizmente, la «segunda banda llegó al día siguiente y los indígenas descubrieron en ella otro objeto hacia el cual volver su hostilidad. El encuentro tuvo lugar en mi campamento, que era un terreno neutro y al mismo tiempo el fin de todos esos desplazamientos. Yo me encontraba, pues, en los primeros palcos. Los hombres habían venido solos; muy rápidamente, una larga conversación se entabló entre sus jefes respectivos; consistía sobre todo en una sucesión de monólogos alternados, en un tono quejumbroso y gangoso que nunca había oído antes. «¡Estamos muy enojados! ¡Sois nuestros enemigos!», gemían unos; a lo cual los otros respondían, más o menos: «¡Nosotros no estamos enojados! ¡Somos vuestros hermanos! ¡Somos amigos! ¡Amigos! ¡Podemos entendernos!», etc. Concluido este intercambio de provocaciones y protestas, se organizó un campamento común junto al mío. Después de algunos cantos y danzas durante las cuales cada grupo despreciaba su propia exhibición comparándola con la del adversario —«¡Los tamandé cantan bien! ¡Nosotros cantamos mal!»—, la querella tomó fuerza y el tono se elevó rápidamente. La noche no estaba aún muy avanzada, y las discusiones mezcladas con los cantos hacían un extraordinario bullicio, cuya significación se me escapaba. Se esbozaban gestos amenazadores, a veces se insinuaban riñas, en tanto que otros indígenas se interponían como mediadores. Todas las amenazas se reducen a gestos que hacen intervenir las partes sexuales. Un nambiquara testimonia su antipatía tomando su pene con las dos manos y apuntando con él al

adversario. Ese gesto preludia una agresión sobre la persona a la que se dirige, corno para arrancarle el manojo de paja de *buriti* atado en la parte delantera de la cintura, por encima de las partes sexuales. Estas «están ocultas por la paja» y «nos batimos para arrancar la paja». Esta acción es puramente simbólica, pues el taparrabos masculino está hecho de una materia tan frágil y se reduce a tan poca cosa que no presta ni protección ni disimula los órganos. También intentan apoderarse del arco y de las flechas del adversario y depositarlos lejos. En todas estas conductas, la actitud de los indígenas es extremadamente tensa, como en un estado de cólera violenta y contenida. Esas grescas degeneran eventualmente en conflictos generalizados; esta vez, sin embargo, se calmaron al alba. Siempre en el mismo estado de irritación aparente, y con gestos desprovistos de toda suavidad, los adversarios comenzaron a examinarse recíprocamente, palpando los aros, los brazaletes de algodón, los pequeños adornos de plumas, y murmurando palabras rápidas: «¡Dame... dame... mira... esto... es bonito!», mientras el propietario protestaba: «¡Es feo... viejo... estropeado...!»

Esta *inspección de reconciliación* señala la conclusión del conflicto. En efecto, introduce otro género de relaciones entre los grupos: los intercambios comerciales. Por sumaria que fuera la cultura material de los nambiquara, los productos de la industria de cada banda son altamente apreciados en el exterior. Los orientales necesitan alfarería y semillas; los septentrionales consideran que sus vecinos del sur hacen collares particularmente preciosos. Así, el reencuentro de los dos grupos, cuando puede desarrollarse de manera pacífica, tiene como consecuencia una serie de regalos recíprocos; el conflicto deja lugar al mercado.

En verdad, costaba admitir que se estuvieran realizando intercambios; en la mañana que siguió a la querella, cada uno estaba en sus ocupaciones habituales, y los objetos o productos pasaban de uno a otro, sin que el donante hiciera notar el gesto por el cual depositaba su presente, y sin que el que recibía prestara atención al nuevo bien. Así se intercambiaban algodón descortezado y ovillos de hilo, bloques de cera o de resina, pasta de urucú, conchillas, aros, brazaletes y collares, tabaco y semillas, plumas y listones de bambú destinados a hacer puntas de flechas; madejas de fibras de palmas, pinches de puercoespín; vasos enteros o trozos de cerámica, calabazas, etcétera. Esa misteriosa circulación de mercancías se prolongó durante medio día; después los grupos se separaron y cada uno partió en su propia dirección.

Así, pues, los nambiquara se confían a la generosidad del compañero. La idea de que es posible estimar, discutir o regatear, exigir o recuperar, les es totalmente extraña. Yo había ofrecido a un indígena un machete como precio del transporte de un mensaje al grupo vecino. A su vuelta, no me cuidé de darle inmediatamente la recom-

pensa convenida, pensando que él mismo vendría a buscarla. No ocurrió eso. Al día siguiente no pude encontrarlo; sus compañeros me dijeron que había partido muy irritado; no pude volver a verlo. Debí confiar el presente a otro indígena. En tales condiciones, no sorprende que, una vez terminados los intercambios, uno de los grupos se retire disconforme de su lote y acumule durante semanas o meses (haciendo el inventario de sus adquisiciones y recordando sus propios presentes) una amargura que se hará cada vez más agresiva. Las guerras no suelen tener otro origen; naturalmente, existen otras causas, tales como un asesinato o el rapto de una mujer, que emprender o que vengar; pero no parece que ninguna banda se sienta colectivamente obligada a represalias por un daño causado a uno de sus miembros. Empero, en razón de la animosidad que reina entre los grupos, esos pretextos son acogidos de buen grado, sobre todo si se sienten con fuerzas para defenderse. El proyecto es presentado por un guerrero que formula sus ofensas en el mismo tono y estilo con que se formulan los discursos de salutación: «¡Hola! ¡Venid! ¡Vamos! ¡Estoy enojado! ¡muy enojado! ¡flechas! ¡grandes flechas!». Revestidos de adornos especiales —manojos de paja *buriti* embadurnada de rojo y cascos de piel de jaguar— los hombres se reúnen bajo la dirección del jefe y bailan. Debe cumplirse un rito adivinatorio; el jefe, o el brujo —cuando existe—, esconde una flecha en un lugar del matorral. La flecha es buscada al día siguiente. Si está manchada de sangre, se decide la guerra, si no, se renuncia a ella. Muchas expediciones que empiezan de esa manera concluyen a los pocos kilómetros de marcha. La excitación y el entusiasmo caen, y el grupo vuelve a las moradas. Pero algunas se llevan a cabo y pueden ser sangrientas. Los nambiquara atacan al alba y tienden su emboscada dispersándose por el matorral. La señal de ataque es dada progresivamente, mediante el silbato que los indígenas llevan colgado del cuello. Este instrumento, compuesto de dos tubos de bambú atados con hilo de algodón, reproduce más o menos el grito del grillo, y sin duda por esta razón lleva el nombre de ese insecto. Las flechas de guerra son idénticas a las que se utilizan normalmente para la caza mayor, pero su punta lanceolada se corta en forma de dientes de sierra. Nunca se emplean las flechas envenenadas con curare, de uso corriente en la caza: el herido se las quitaría antes de que el veneno tuviera tiempo de difundirse.

CAPITULO 29 HOMBRES, MUJERES, JEFES

Más allá de Campos Novos estaba el puesto Vilhena —en el punto culminante de la meseta—. En 1938 se componía de algunas chozas en medio de un largo yermo de algunos cientos de metros de ancho; marcaba el emplazamiento donde debería elevarse la Chicago del Mato Grosso (según la opinión de los constructores de la línea). Parece que en la actualidad se encuentra allí un campo de aviación militar. Cuando yo estaba, la población se reducía a dos familias privadas de toda asistencia desde hacía ocho años, y que, como ya lo he relatado, habían llegado a mantenerse en equilibrio biológico con una manada de ciervos, de la que vivían frugalmente.

Encontré allí dos nuevas bandas; una de ellas comprendía dieciocho personas que hablaban un dialecto parecido a los que yo empezaba a conocer; la otra, de treinta y cuatro miembros, empleaba una lengua desconocida que no pude identificar. Cada una estaba conducida por su jefe, que en el primer caso parecía tener atribuciones puramente profanas; el jefe de la banda más importante, sin embargo, iba a revelarse pronto como una suerte de brujo. Su grupo se designaba con el nombre de sabané; los otros se llamaban tarundé.

Aparte de la lengua, nada los distinguía: los indígenas tenían la misma apariencia y la misma cultura. Era como el caso de Campos Novos, pero en vez de demostrarse una hostilidad recíproca las dos bandas de Vilhena vivían en paz. Aunque sus fogatas permanecían separadas, viajaban juntos, acampaban uno junto a otro y parecían haber unido sus destinos. Sorprendente asociación, si se tiene en cuenta que los indígenas no hablaban la misma lengua y que los jefes no podían comunicarse, salvo por la traducción de una o dos personas de cada grupo que hacían las veces de intérpretes.

Su reunión parecía ser reciente. Ya he explicado que entre 1907 y 1930 las epidemias provocadas por la llegada de los blancos habían diezmado a los indios. En consecuencia, varias bandas deben haberse visto reducidas a tan poca cosa que seguramente les resultaría imposible llevar una existencia independiente. En Campos Novos observé los antagonismos internos de la sociedad nambiquara, vi cómo ope-

raban las fuerzas de la desorganización. En Vilhena, por el contrario, asistí a una tentativa de reconstrucción. Pues no había duda de que los indígenas con los que yo acampaba habían elaborado un plan. Todos los hombres adultos de una banda llamaban «hermanas» a las mujeres de la otra, y éstas llamaban «hermanos» a los que ocupaban la posición homologa. En cuanto a los hombres de ambas bandas, se designaban los unos a los otros con el término que, en sus lenguas respectivas, significa «primo de tipo cruzado» y corresponde a la relación de alianza que nosotros traduciríamos por «cuñado». Dadas las reglas de matrimonio nambiquara, esta nomenclatura tiene como resultado la ubicación de todos los niños en situación de «esposos potenciales» con respecto a los niños de la otra banda, y recíprocamente. De tal manera que, por el juego de los intercasamientos, ambas bandas se habrían fusionado a partir de la generación siguiente.

Aún había obstáculos en el camino de ese gran proyecto. Una tercera banda, enemiga de los tarundé, circulaba por los alrededores. En ciertos días se distinguían sus fogatas, y ellos se preparaban para cualquier eventualidad. Como comprendía más o menos el dialecto tarundé pero no el sabané, me encontraba más cercano del primer grupo. El otro, con el cual no podía comunicarme, me demostraba menos confianza. No me concierne, entonces, presentar su punto de vista. En todo caso, los tarundé no estaban muy seguros de que sus amigos se hubieran adherido a la fórmula de unión sin segundas intenciones. Sospechaban del tercer grupo, y más aún de que los sabané no se decidieran bruscamente a cambiar de campo.

Un curioso incidente debía mostrar hasta qué punto los temores estaban bien fundados. Cierta vez que los hombres habían partido a *cazar,* el jefe sabané no volvió a la hora acostumbrada. Nadie lo había visto durante el día. La noche cayó; hacia las 9 o las 10, en el campamento reinaba la consternación, particularmente en el hogar del desaparecido, donde las dos mujeres y el hijo se abrazaban llorando de antemano la muerte de su esposo y padre. En ese momento decidí hacer una ronda por los alrededores, acompañado por algunos indígenas. No habíamos caminado ni doscientos metros cuando descubrimos a nuestro hombre, agachado en el suelo y tiritando en la oscuridad; estaba enteramente desnudo, es decir, privado de sus collares, brazaletes, aros y cinturón; a la luz de mi linterna pudimos adivinar su expresión trágica y su color alterado. Se dejó llevar hasta el campamento sin dificultad; allí, mudo, se sentó en una actitud de agotamiento impresionante.

Un auditorio ansioso le arrancó la historia. Explicó que había sido transportado por el trueno —que los nambiquara llaman *amon*— (una tempestad, precursora de la estación de las lluvias, había tenido lugar el mismo día); éste lo había llevado por los aires hasta un punto (río Ananais) a veinticinco kilómetros del campamento; lo despojó de todos sus ornamentos, y luego, por el mismo camino, lo

depositó en el lugar donde lo habíamos descubierto. Todo el mundo se durmió comentando el acontecimiento, y al día siguiente por la mañana el jefe sabané había recobrado no sólo su buen humor habitual sino también todos sus adornos; él no proporcionó ninguna explicación y, por otra parte, nadie pareció extrañarse. En los días siguientes, los tarundé empezaron a difundir una versión muy diferente del acontecimiento. Decían que, so pretexto de sus relaciones con el otro mundo, el jefe había entablado negociaciones con la banda de indios que acampaba en las inmediaciones. Esas insinuaciones, por otra parte, jamás fueron expuestas con franqueza, y la versión oficial del asunto quedó ostensiblemente admitida. Sin embargo, en conversaciones privadas, el jefe tarundé dejaba traslucir sus preocupaciones. Como los dos grupos nos dejaron poco después, nunca supe el final de la historia.

Este incidente, unido a las observaciones precedentes, me incitaba a reflexionar sobre la naturaleza de las bandas nambiquara y sobre la influencia política que sus jefes podían desarrollar en su seno. No existe estructura social más débil y efímera que la banda nambiquara. Si el jefe aparece como muy exigente, si reivindica para sí demasiadas mujeres o si es incapaz de dar una solución satisfactoria al problema del abastecimiento en períodos de escasez, surgirá el descontento. Individuos y familias enteras se separarán del grupo y se unirán a otra banda que goce de mejor reputación. Quizás esta banda tenga una alimentación más abundante gracias al descubrimiento de nuevos terrenos de caza o de recolección, o se halle enriquecida por ornamentos e instrumentos en virtud de intercambios comerciales con grupos vecinos, o también haya llegado a tener más poder luego de alguna expedición victoriosa. Llegará un día en que el jefe se encontrará a la cabeza de un grupo demasiado pequeño para hacer frente a las dificultades cotidianas o para proteger a sus mujeres contra la codicia de los extranjeros. En ese caso no le quedará más remedio que abandonar su mandato y unirse, con sus últimos compañeros, a una facción más feliz. Se ve entonces que la estructura social nambiquara está en estado fluido. La banda se forma y se desorganiza, crece y desaparece. En el intervalo de pocos meses, su composición, sus efectivos y su distribución se hacen a veces irreconocibles. Intrigas políticas en el interior de la misma banda y conflictos entre bandas vecinas imponen su ritmo a estas variaciones, y la grandeza y la decadencia de los individuos y de los grupos se suceden de manera a veces sorprendente.

¿Sobre qué bases se opera, entonces, la repartición en bandas? Desde un punto de vista económico, la pobreza de recursos naturales y la gran superficie que se necesita para alimentar a un individuo durante el período nómade hacen casi obligatoria la dispersión en pequeños grupos. El problema no es el de saber *por qué* esta dispersión se produce, sino *cómo*. En el grupo inicial hay hombres que

son reconocidos como jefes: son ellos los que constituyen los nudos alrededor de los cuales se agrupan las bandas. La importancia de la banda, su carácter más o menos permanente durante un período dado, son función del talento de cada uno de esos jefes para conservar su jerarquía y mejorar su posición. El poder político no aparece como un resultado de las necesidades de la colectividad: es el grupo mismo quien recibe los caracteres (forma, volumen, y hasta su origen), del jefe potencial, que le es preexistente. Yo conocí bien a dos de esos jefes: el de Utiarití, cuya banda se llamaba wakletoçu, y el jefe tarundé. El primero era notablemente inteligente, consciente de sus responsabilidades, activo e ingenioso. Anticipaba las consecuencias de una situación nueva: elaboraba un itinerario especialmente adaptado a mis necesidades y, llegado el caso, lo describía, trazando un mapa sobre la arena. Cuando llegamos a su aldea, encontramos los postes destinados a atar las bestias, que él mismo había hecho plantar por una misión mandada de antemano, sin que yo lo hubiera solicitado.

Es un precioso informante, que comprende los problemas, advierte las dificultades y se interesa por el trabajo; pero sus funciones lo absorben: desaparece durante días enteros, cazando, en tarea de reconocimiento o para comprobar el estado de árboles semilleros o provistos de frutos maduros. Por otra parte, sus mujeres lo llaman a menudo a juegos amorosos, a los cuales se deja arrastrar de buen grado.

Por lo general, su actitud traduce una lógica y una continuidad en los proyectos muy excepcional entre los nambiquara, que suelen ser inestables y fantaseadores. A pesar de las precarias condiciones de vida y de los medios irrisorios, es un organizador de valor, el único responsable de los destinos de su grupo, al cual conduce competentemente, aunque con un ánimo un poco especulador.

El jefe tarundé, de unos treinta años como su colega, era tan inteligente como él, pero de diferente manera. El jefe wakletoçu se me aparecía como un personaje listo y lleno de recursos, meditando siempre alguna combinación política. El tarundé no era un hombre de acción sino más bien un contemplativo, dotado de un espíritu seductor y poético y de una viva sensibilidad. Tenía conciencia de la decadencia de su pueblo, y esta convicción impregnaba sus frases de melancolía: «Antes yo hacía lo mismo: ahora, se acabó...», dice evocando días más felices, cuando su grupo, lejos de estar reducido a un puñado de individuos incapaces de mantener las costumbres, comprendía varios cientos, fieles a todas las tradiciones de la cultura nambiquara. Su curiosidad hacia nuestras costumbres y hacia las que yo hubiera podido observar en otras tribus no cede en nada a la mía. Con él, el trabajo etnográfico jamás es unilateral: lo concibe como un intercambio de informaciones, y las que yo le proporciono son siempre bien venidas. Incluso, a menudo me pide —y

conserva cuidadosamente— dibujos que representan ornamentos de plumas, peinados, armas, tales como las he visto en poblaciones vecinas o lejanas. ¿Tendría el propósito de perfeccionar, gracias a esas informaciones, el equipamiento material e intelectual de su grupo? Es posible, aunque su temperamento soñador no lo impulsara demasiado a las realizaciones. Sin embargo, un día, cuando lo interrogaba sobre las flautas de Pan para comprobar su área de difusión, respondió que jamás las había visto, pero que le hubiera gustado tener su dibujo. Guiado por mis bosquejos, llegó a fabricar un instrumento grosero pero utilizable.

Las cualidades excepcionales manifestadas por esos dos jefes concernían a las condiciones de su designación.

Entre los nambiquara, el poder político no es hereditario. Cuando un jefe se vuelve viejo, enfermo o se siente incapaz para asumir por más tiempo sus pesadas funciones, elige él mismo a su sucesor: «Este será el jefe...» Sin embargo, este poder autocrático es más aparente que real. Más adelante veremos cuán débil es la autoridad del jefe, y en este caso, como en todos los otros, la decisión definitiva parece estar precedida por un sondeo de la opinión pública: el heredero designado es también el más favorecido por la mayoría. Pero no son sólo los deseos y las medidas de exclusión del grupo lo que limita la elección del nuevo jefe; ésta debe responder también a los proyectos del interesado. No es raro que el ofrecimiento del poder choque contra un vehemente rechazo: «No quiero ser el jefe». En tal caso, hay que proceder a una nueva elección. En efecto, el poder no parece ser objeto de una ardiente competencia y los jefes que he conocido, antes bien que sentirse orgullosos, se quejan de sus pesadas cargas y de sus múltiples responsabilidades. ¿Cuáles son, pues, los privilegios del jefe, y cuáles sus obligaciones?

Cuando, hacia 1560, Montaigne encontró en Rouen a tres indios brasileños traídos por un navegante, preguntó a uno de ellos cuáles eran los privilegios del jefe (él dijo «el rey») en su país; y el indígena —que era él mismo jefe— respondió: «El de marchar primero en la guerra». Montaigne relató la historia en un célebre capítulo de los *Essais,* maravillándose de esta orgullosa definición. Pero fue para mí un motivo tanto mayor de asombro y de admiración el recibir, cuatro siglos más tarde, exactamente la misma respuesta. ¡Los países civilizados no manifiestan igual constancia en su filosofía política! Por más conmovedora que sea, la fórmula es menos significativa que el nombre que sirve para designar al jefe en la lengua nambiquara. *Uilikandé* parece querer decir «el que une», o «el que ata juntos». Esta etimología sugiere que el espíritu indígena es consciente de ese fenómeno que ya he subrayado, es decir, que el jefe aparece como la causa del deseo del grupo de constituirse como tal, y no como el efecto de la necesidad de una autoridad central que sentiría un grupo ya constituido.

El prestigio personal y la aptitud de inspirar confianza son el fundamento del poder en la sociedad nambiquara. Ambos son indispensables a aquel que será el guía de esa aventurada experiencia: la vida nómade de la estación seca. Durante seis o siete meses, el jefe será enteramente responsable de la dirección de su banda. El es quien organiza la marcha hacia la vida errante, elige los itinerarios, fija las etapas y la duración de los altos. Decide las expediciones de caza, de pesca, de recolección y caza de animales pequeños, y marca la política de la banda frente a los grupos vecinos. Cuando el jefe de banda es al mismo tiempo un jefe de aldea (dando a «aldea» el sentido restringido de instalación semipermanente para la estación de las lluvias), sus obligaciones llegan más lejos. El determina el momento y el lugar de la vida sedentaria; dirige los trabajos de huerta y elige los cultivos; más en general, orienta las ocupaciones en función de las necesidades y de las posibilidades de la estación.

Hay que anotar inmediatamente que el jefe, para estas múltiples funciones, no encuentra apoyo ni en un poder definido, ni en una autoridad públicamente reconocida. En el origen del poder está el consentimiento, y es también el consentimiento quien mantiene su legitimidad. Una conducta reprensible (desde el punto de vista indígena, se entiende) o manifestaciones de mala voluntad de parte de uno o dos descontentos, pueden comprometer el programa del jefe y el bienestar de su pequeña comunidad. Sin embargo, en semejante eventualidad, el jefe no dispone de ningún poder de coerción. Sólo puede desembarazarse de los elementos indeseables en la medida en que es capaz de hacer participar a todos de su opinión. Por lo tanto, le es necesario dar pruebas de una habilidad propia del político que intenta conservar una mayoría indecisa más que de un soberano todopoderoso. Tampoco le es suficiente mantener la coherencia de su grupo. Aunque la banda viva prácticamente aislada en el período nómade, no olvida la existencia de los grupos vecinos. El jefe no sólo debe actuar bien; debe tratar —y su grupo confía en él para esto— de actuar mejor que los otros.

¿Cómo cumple el jefe con estas obligaciones? El primero y principal instrumento de poder reside en su generosidad. La generosidad es un atributo esencial del poder entre la mayor parte de los pueblos primitivos y muy particularmente en América; desempeña un papel aun en esas culturas elementales donde todos los bienes se reducen a objetos groseros. Aunque el jefe no parezca gozar de una situación privilegiada desde el punto de vista material, debe disponer de excedentes de alimento, herramientas, armas y adornos, que no por ser ínfimos tienen menos valor, a causa de la pobreza general. Cuando un individuo, una familia o la banda entera sienten un deseo o una necesidad, se apela al jefe para satisfacerlo. Así, la generosidad es la cualidad esencial que se espera de un nuevo jefe. Es la cuerda, constantemente templada, cuyo sonido armonioso o discordante da

su alcance al consentimiento. No podría dudarse de que, con respecto a esto, las capacidades del jefe son explotadas hasta el fin. Los jefes de banda eran mis mejores informantes y, consciente de su posición difícil, me gustaba recompensarlos abundantemente; pero rara vez vi que uno de mis presentes durara más de unos días en sus manos. Cada vez que me despedía de una banda después de algunas semanas de vida en común, los indígenas habían tenido tiempo de transformarse en los felices propietarios de hachas, cuchillos, cuentas, etc.; pero, por lo general, el jefe se encontraba en el mismo estado de pobreza que en el momento de mi llegada. Todo lo que había recibido (considerablemente superior al término medio de lo que habían recibido los otros) ya le había sido quitado. Esta avidez colectiva acosa al jefe y a menudo lo lleva a una especie de desesperación. El rechazo de dar ocupa entonces el mismo lugar, más o menos, en esa democracia primitiva, que la cuestión de confianza en un parlamento moderno. Cuando un jefe llega a decir: «¡Basta de dar! ¡Basta de generosidad! ¡Que otro sea generoso en mi lugar!», debe estar verdaderamente seguro de su poder, pues su reino está pasando por su crisis más grave.

El ingenio es la forma intelectual de la generosidad. Un buen jefe da pruebas de iniciativa y de destreza. El es quien prepara el veneno de las flechas. También es él quien prepara la pelota de caucho salvaje para los juegos a los que a veces se entregan. El jefe debe ser buen cantor y buen bailarín, alegre y dicharachero, siempre dispuesto a distraer a la banda y a romper la monotonía de la vida cotidiana. Estas funciones parecerían llevar fácilmente al *chamanismo,* y ciertos jefes son al mismo tiempo curanderos y brujos. Sin embargo, entre los nambiquara las preocupaciones místicas permanecen siempre en segundo plano y, cuando aparecen, las aptitudes mágicas se relegan al papel de atributos secundarios del mando. En general el poder temporal y el poder espiritual son compartidos por dos individuos. Al respecto, los nambiquara difieren de sus vecinos del noroeste, los tupí-kawaíb, entre los cuales el jefe es también un *chamán* entregado a los sueños premonitorios, a las visiones, a los trances y a los desdoblamientos.

Pero la destreza y el ingenio del jefe nambiquara, aunque orientados en una dirección positiva, no por ello son menos sorprendentes. Debe tener un conocimiento consumado de los territorios frecuentados por su grupo y por los grupos vecinos; visitar asiduamente los terrenos de caza, los bosquecillos de frutales salvajes y saber cuál es el período más favorable de cada uno de ellos; hacerse una idea aproximada de los itinerarios de las bandas vecinas, ya sean amigas o enemigas. Se lo ve constantemente en misión de reconocimiento o de exploración, y más bien que conducir la banda parece revolotear a su alrededor.

Aparte de uno o dos hombres sin autoridad real pero que están

preparados para colaborar si se los recompensa, la pasividad de la banda hace un singular contraste con el dinamismo de su líder. Se diría que la banda, por haber cedido ciertas ventajas al jefe, espera que él vele enteramente por sus intereses y seguridad.

Esta actitud queda bien ilustrada por el episodio del viaje en cuyo transcurso nos perdimos con provisiones insuficientes, y los indígenas se acostaron en vez de partir de caza, dejando al jefe y a sus mujeres al cuidado de remediar la situación.

Muchas veces he hecho alusión a las mujeres del jefe. La poligamia, que es prácticamente su privilegio, constituye la compensación moral y sentimental de sus pesadas obligaciones, al mismo tiempo que le proporciona un medio para cumplirlas. Salvo raras excepciones, sólo el jefe y el brujo (cuando estas funciones se reparten entre dos individuos) pueden tener varias mujeres. Pero aquí se trata de un tipo de poligamia bastante especial. En lugar de un matrimonio plural en el sentido propio del término, se tiene más bien un matrimonio monogámico al que se agregan relaciones de naturaleza diferente. La primera mujer desempeña el papel habitual de la mujer monógama en los matrimonios ordinarios. Se conforma a los usos de la división del trabajo entre los sexos, cuida los niños, se ocupa de la cocina y recoge los productos salvajes. Las uniones posteriores, si bien son reconocidas como matrimonios, son de otro orden. Las mujeres secundarias pertenecen a una generación más joven. La primera mujer las llama «hijas» o «sobrinas». Además, no obedecen a las reglas de la división sexual del trabajo sino que participan indistintamente de las ocupaciones masculinas o femeninas. En el campo, desdeñan los trabajos domésticos y permanecen ociosas, ya jugando con los niños, que de hecho son de su generación, ya acariciando a su marido; mientras tanto la primera mujer se afana alrededor del hogar y la cocina. Pero cuando el jefe parte en expedición de caza o de exploración —o a cualquier otra empresa masculina—, sus mujeres secundarias lo acompañan y le prestan asistencia física y moral. Esas muchachas con aspecto de jovencitas, elegidas entre las más bonitas y sanas del grupo, son para el jefe amantes más que esposas. Vive con ellas en una camaradería amorosa que presenta un notable contraste con la atmósfera conyugal de la primera unión.

Los hombres y las mujeres no se bañan al mismo tiempo, pero a menudo se ve al marido y sus mujeres poligámicas tomar un baño juntos, pretexto para grandes batallas acuáticas, pruebas e innumerables gracias. Por la noche, juega con ellas, ya sea amorosamente —revolcándose en la arena, abrazados de a dos, tres o cuatro—, ya de manera pueril, por ejemplo, el jefe wakletocu y sus dos mujeres más jóvenes, extendidos sobre la espalda, formando sobre el suelo una estrella de tres puntas, levantan sus pies en el aire y los hacen chocar mutuamente, planta contra planta, a un ritmo regular.

La unión poligámica se presenta, de esa manera, como superposición de una forma pluralista de camaradería amorosa y del matrimonio monogámico; al mismo tiempo, es un atributo del mando, dotado de un valor funcional, tanto desde el punto de vista económico como psicológico. Las mujeres viven habitualmente en muy buena relación, y aunque la suerte de la primera parezca a veces ingrata (trabaja mientras oye a su lado las carcajadas de su marido y de sus pequeñas amantes, y hasta asiste a los más tiernos retozos) no manifiesta mal humor. Esta distribución de los papeles no es, en efecto, ni inmutable ni rigurosa, y a veces, aunque con menos frecuencia, el marido y su primera mujer también juegan; ella no está de ninguna manera excluida de la vida alegre. Además, su menor participación en las relaciones de camaradería amorosa está compensada por una mayor respetabilidad y cierta autoridad sobre sus jóvenes compañeras.

Este sistema implica graves consecuencias para la vida del grupo. Al retirar periódicamente a jóvenes mujeres del ciclo regular de los matrimonios, el jefe provoca un desequilibrio entre el número de muchachos y muchachas en edad matrimonial. Los hombres jóvenes son las víctimas principales de esta situación y se ven condenados a permanecer solteros durante muchos años, o a desposar a viudas o a mujeres viejas repudiadas por sus maridos.

Los nambiquara resuelven entonces el problema de otra manera: mediante las relaciones homosexuales, que llaman poéticamente *tamindige kihandige, es* decir, «el amor mentira». Esas relaciones son frecuentes entre los jóvenes y se desarrollan con una publicidad mucho mayor que las relaciones normales. Los participantes no se retiran al matorral como los adultos de sexos opuestos. Se instalan cerca de una de las fogatas del campamento bajo la mirada divertida de los vecinos. El incidente da lugar a bromas, generalmente discretas. Esas relaciones son consideradas infantiles y casi no se les presta atención. Queda por saber si esos ejercicios van hasta la satisfacción completa o si se limitan a efusividades sentimentales acompañadas de juegos eróticos, tales como los que caracterizan, en amplia medida, las relaciones entre cónyuges.

Las relaciones homosexuales sólo son permitidas entre adolescentes que se encuentran en la relación de primos cruzados, es decir en las que uno de ellos está normalmente destinado a ser el esposo de la hermana del otro, a la que, por lo tanto, el hermano sirve provisionalmente de sustituto. Cuando uno pregunta a un indígena acerca de los contactos de ese tipo, la respuesta es siempre la misma: «Son primos (o cuñados) que se hacen el amor». En la edad adulta, los cuñados siguen manifestando una gran libertad. No es raro ver a dos o tres hombres, casados y padres de familia, paseándose por la noche, tiernamente abrazados.

Sea lo que fuere con respecto a estas soluciones de reemplazo,

el privilegio poligámico que las hace necesarias representa una concesión importante que el grupo hace a su jefe. ¿Qué significación tiene para este último? El acceso a jóvenes y lindas muchachas le ocasiona una satisfacción no tanto física (por las razones ya expuestas) como sentimental. Sobre todo, el matrimonio poligámico y sus atributos específicos constituyen el medio puesto por el grupo a disposición del jefe para ayudarlo a cumplir sus deberes. Si estuviera solo, difícilmente podría hacer más que los otros. Sus mujeres secundarias, liberadas de los servicios propios de su sexo por su *status* particular, le prestan asistencia y lo confortan. Ellas son la recompensa del poder y al mismo tiempo su instrumento. Desde el punto de vista indígena, ¿puede decirse que el precio vale la pena? Para responder a esta pregunta, debemos encarar el problema con una perspectiva más general y preguntar lo que la banda nambiquara, considerada como una estructura social elemental, nos enseña sobre el origen y la función del poder.

Haremos brevemente una primera observación. Los hechos nambiquara se suman a otros para recusar la vieja teoría sociológica, temporariamente resucitada por el psicoanálisis, según la cual el jefe primitivo encontraría su prototipo en un Padre simbólico, ya que las formas elementales del Estado, según esta hipótesis, se habrían desarrollado progresivamente a partir de la familia. En la base de las formas más groseras del poder, hemos discernido un momento decisivo que introduce un elemento nuevo con relación a los fenómenos biológicos: este paso consiste en el *consentimiento.* El consentimiento es a la vez el origen y el límite del poder. En grupos de estructura ya compleja pueden constituirse relaciones en apariencia unilaterales, tales como las que se expresan en la gerontocracia, la autocracia o toda otra forma de gobierno. Ellas son inconcebibles en formas simples de organización social, tales como las que hemos tratado de describir aquí. En este caso, por el contrario, las relaciones políticas se limitan a una especie de arbitraje entre los talentos y la autoridad del jefe, por una parte, y el volumen, la coherencia y la buena voluntad del grupo, por otra. Todos esos factores ejercen una influencia recíproca.

Quisiéramos poder mostrar el apoyo considerable que la etnología contemporánea da, con respecto a esto, a las tesis de los filósofos del siglo xviii. Sin duda el esquema de Rousseau difiere de las relaciones cuasi contractuales que existen entre el jefe y sus compañeros. Rousseau había encarado un fenómeno completamente distinto: el de la renuncia a la propia autonomía por parte de los individuos, en provecho de la voluntad general. Pero no es menos cierto que Rousseau y sus contemporáneos dieron pruebas de una intuición sociológica profunda cuando comprendieron que actitudes y elementos culturales tales como el *contrato y* el *consentimiento* no son formaciones secundarias, como lo pretendían sus adversarios y particularmente

Hume: son las materias primas de la vida social y es imposible imaginar una forma de organización política en la cual no estén presentes.

Una segunda observación se desprende de las consideraciones precedentes: el *consentimiento* es el fundamento psicológico del poder, pero en la vida cotidiana se expresa por un juego de prestaciones y contraprestaciones que se desarrolla entre el jefe y sus compañeros, y que hace de la noción de *reciprocidad* otro atributo fundamental del poder. El jefe tiene el poder, pero debe ser generoso. Tiene deberes, pero puede conseguir muchas mujeres. Entre él y el grupo se establece un equilibrio perpetuamente renovado de prestaciones y privilegios, de servicios y obligaciones.

Pero en el caso del matrimonio ocurre algo más. Concediendo el privilegio poligámico a su jefe, el grupo intercambia los *elementos individuales de segundad,* garantizados por la regla monogámica, por una *seguridad colectiva,* que se espera de la autoridad. Cada hombre recibe a su mujer de otro hombre, pero el jefe recibe varias mujeres del grupo. A cambio, ofrece una garantía contra la necesidad y el peligro, no a los individuos cuyas hermanas o hijas desposa, tampoco a aquellos que se verán privados de mujeres como consecuencia del derecho poligámico, sino al grupo considerado como un todo, que ha suspendido el derecho común en provecho suyo. Estas reflexiones pueden presentar interés para un estudio teórico de la poligamia; pero sobre todo muestran que la concepción del Estado como sistema de garantías, renovada por las discusiones acerca de un régimen nacional de seguros (tal como el plan Beveridge y otros), no es un desarrollo puramente moderno. Es un retorno a la naturaleza fundamental de la organización social y política.

Tal es el punto de vista del grupo sobre el poder. Ahora bien, ¿cuál es la actitud del jefe frente a su función? ¿Cuáles son los móviles que lo impulsan a aceptar una carga que no siempre es divertida? El jefe de banda nambiquara ve que se le impone un papel difícil; debe esforzarse por mantener su jerarquía. Más aún, si no la mejora constantemente corre el riesgo de perder lo que durante meses o años se empeñó en conseguir. Así se explica por qué muchos hombres rechazan el poder. ¿Pero por qué otros lo aceptan y aun lo buscan? Es difícil juzgar sobre móviles psicológicos, y la tarea se hace casi imposible en presencia de una cultura tan diferente de la nuestra. Sin embargo, puede decirse que el privilegio poligámico, cualquiera que sea su atractivo desde el punto de vista sexual, sentimental o social, sería insuficiente para inspirar una vocación. El matrimonio poligámico es una condición técnica del poder; sólo puede ofrecer, en el plano de las satisfacciones íntimas, un significado accesorio. Debe haber algo más. Cuando se rememoran los rasgos morales y psicológicos de diversos jefes nambiquara o cuando se trata de aprehender esos matices fugitivos de su personalidad (que escapan al análisis científico pero que reciben valor en el sentimiento intui-

tivo de la comunicación humana y en la experiencia de la amistad), uno se siente imperiosamente llevado a esta conclusión: hay jefes porque en todo grupo humano existen hombres que, a diferencia de sus compañeros, aman el prestigio por sí mismo, se sienten atraídos por las responsabilidades, y para quienes la carga de los asuntos públicos trae consigo su recompensa. Esas diferencias individuales son ciertamente desarrolladas y puestas en práctica por las diversas culturas en medida desigual. Pero su existencia en una sociedad tan poco animada por el espíritu competitivo como la sociedad nambiquara sugiere que su origen no es totalmente social. Más bien forman parte de esos materiales psicológicos brutos por medio de los cuales toda sociedad se edifica. Los hombres no son todos parecidos, y aun en las tribus primitivas, que los sociólogos han considerado como aplastadas por una tradición todopoderosa, esas diferencias individuales son percibidas con tanta sutileza y explotadas con tanta aplicación como en nuestra civilización llamada «individualista».

Bajo otra forma, es allí donde está el «milagro» evocado por Leibniz a propósito de los salvajes americanos, cuyas costumbres —descriptas por los antiguos navegantes— le habían enseñado a «no tomar nunca por demostraciones las hipótesis de la filosofía política». En cuanto a mí, fui hasta el extremo del mundo en busca de lo que Rousseau llama «los progresos casi insensibles de los comienzos». Detrás del velo de las leyes demasiado sabias de los caduveo y de los bororo, yo había perseguido la conquista de un estado que —otra vez dice Rousseau— «no existe, quizá nunca existió, probablemente no existirá jamás y del cual, sin embargo, es preciso tener nociones justas para juzgar bien nuestro estado presente». Más feliz que él, creí haberlo descubierto en una sociedad agonizante; pero de ella era inútil preguntarme si representaba o no un vestigio de aquél: tradicional o degenerada, igualmente me ponía en presencia de una de las formas de organización social y política más pobres que se pueden concebir. No tenía necesidad de acudir a la historia particular que la había mantenido en esa condición elemental o que, más verosímilmente, la había llevado a ella. Bastaba considerar la experiencia sociológica que se desarrollaba ante mis ojos.

Pero era ella quien se sustraía. Yo había buscado una sociedad reducida a su más simple expresión. La de los nambiquara lo era hasta el punto de que allí sólo se encontraban hombres.

OCTAVA PARTE
TUPI-KAWAIB

CAPITULO 30

EN PIRAGUA

En junio dejé Cuiabá. Ahora estamos en setiembre. Desde hace tres meses deambulo a través de la meseta, acampando con los indios mientras los animales descansan, o revisando las etapas cumplidas mientras me interrogo sobre el sentido de mi empresa; el paso entrecortado de mi mula mantiene mis magulladuras, tan familiares que en cierto modo se han incorporado a mi ser físico, y las extrañaría si no las encontrara cada mañana. La aventura se diluyó en el aburrimiento. Durante semanas, la misma sabana austera se extiende ante mis ojos; tan árida, que las plantas vivas se distinguen con dificultad de la hojarasca de algún campamento abandonado. Las huellas ennegrecidas de las fogatas parecen el fin natural de esa marcha unánime hacia la calcinación.

Fuimos de Utiarití a Juruena y después a Juina, Campos Novos y Vilhena; ahora avanzamos hasta los últimos puestos de la meseta: Tres Buritis y Barao de Melgaço, que se encuentra al pie de aquélla. En casi todas las etapas perdemos uno o dos bueyes, vencidos por la sed o la fatiga, o *hervado,* es decir, envenenado por pastos tóxicos. Unos cuantos cayeron al agua con los equipajes mientras atravesábamos un río sobre un puentecillo podrido, y a duras penas pudimos salvar el tesoro de la expedición. Pero tales incidentes son raros; cada día se repiten los mismos gestos: instalación del campamento, de las hamacas y los mosquiteros, ubicación de los equipajes y de los bastos al abrigo de las termitas, vigilancia de los animales, y al día siguiente preparativos en orden inverso. O bien, cuando viene una banda indígena se establece una rutina diferente: recensamiento, nombres de las partes del cuerpo, términos de parentesco, genealogías, inventarios. Siento que me he transformado en burócrata de la evasión.

Hace cinco meses que no llueve y no hay caza. Felices cuando conseguimos matar algún loro escuálido o algón gordo lagarto *tupinambís* para hervirlo en nuestro arroz, o cuando podemos hacer hervir una tortuga terrestre en su caparazón o un tatú de carne aceitosa y negra. Por lo común hay que contentarse con *xarque,* esa

misma carne secada preparada hace meses por un carnicero de Cuiabá: cada mañana desenrollamos al sol, para desinfectarlas, gruesas lonjas hormigueantes de gusanos, para encontrarlas probablemente en el mismo estado al otro día. Pero una vez alguien mató un cerdo salvaje; esa carne sanguinolenta nos pareció más embriagadora que el vino; devoramos casi una libra cada uno y entonces comprendí esa pretendida glotonería de los salvajes, citada por tantos viajeros como prueba de su grosería. Basta con haber compartido su régimen para conocer semejante hambre canina; cuando se aplaca, no se experimenta una sensación de hartazgo sino que se alcanza la felicidad.

Poco a poco, el paisaje se modificaba. Las viejas tierras cristalinas o sedimentarias que forman la meseta central dejaban lugar a suelos arcillosos. Después de la sabana comenzaban a atravesarse zonas de selva seca, con castaños (no los nuestros sino los del Brasil: *Bertholletia excelsa)* y copayeros, grandes árboles que segregan un bálsamo. Los arroyos, de límpidos, se transforman en barrosos, con aguas amarillas y pútridas. Por todas partes se notan hundimientos: cuchillas erosionadas al pie de las cuales se forman pantanos con *sapézalis* (hierbas altas) y *buritizalis* (palmerales). Las muías corretean por sus flancos a través de campos de ananás salvajes, esos pequeños frutos de color amarillo anaranjado, con pulpa llena de gordas semillas negras, cuyo sabor se parece al del ananá de cultivo mezclado con la más rica frambuesa. Del suelo sube ese olor, olvidado desde hace meses, a cálida tisana chocolatada. No es otro que el olor de la vegetación tropical y la descomposición orgánica; un olor que súbitamente hace comprender cómo ese suelo puede dar nacimiento al cacao, así como en la alta Provenza, los hálitos de un campo de alhucema semimarchita explican que la misma tierra pueda también producir la trufa. Una nueva saliente conduce al borde de una pradera que cae a pique sobre el puesto telegráfico de Barao de Melgaço: hasta donde da la vista, es el valle de Machado que continúa en la selva amazónica, la cual sólo se interrumpirá 1500 kilómetros más adelante, sobre la frontera venezolana.

En Baráo de Melgaço había praderas de hierba verde rodeadas de selva húmeda donde resonaban los fuertes trompetazos del *jacu,* el pájaro-perro. Era suficiente con *cazar* dos horas allí para volver al campamento completamente cargados. Fuimos presa de un frenesí alimentario; pasamos tres días cocinando y comiendo. De aquí en adelante nada nos faltaría. Las reservas preciosamente ahorradas de azúcar y de alcohol se habían evaporado; al mismo tiempo probábamos comidas amazónicas, sobre todo los *tocari* o nueces del Brasil, cuya pulpa rallada es una crema blanca y untuosa que sirve para espesar las *salsas.* He aquí el detalle de esos ejercicios gastronómicos, tal como lo encuentro en mis apuntes:

— colibríes (que en portugués se dice *beija-flor,* 'besa-flor') asados «allo spiedo» y quemados al whisky;
— cola de caimán a la parrilla;
— loro asado y quemado al whisky;
— guiso de *jacú* en compota de frutas de la palmera *assai;*
— guiso de *mutum* (especie de pava salvaje) y brotes de palme ras con salsa de *tocari y* pimienta;
— *jacú* asado al caramelo.

Después de esos desenfrenos y de las abluciones no menos necesarias —pues a menudo pasamos varios días sin poder cambiarnos, ni sacarnos las botas y el casco— emprendí la tarea de hacer los planes para la segunda parte del viaje. En lo sucesivo preferiríamos los ríos a las *picadas* de la selva, invadidas por la vegetación. Además, sólo quedan diecisiete bueyes de los treinta y uno que llevamos al principio, y su estado es tal que no podrán continuar ni siquiera por terreno fácil. Nos dividiremos en tres grupos. Mi jefe de tropa y algunos hombres irán por tierra hasta los primeros centros de buscadores de caucho, donde esperamos vender los caballos y una parte de las muías. Otros hombres se quedarán en Baráo de Melgaço con los bueyes, para que éstos se recuperen en los pastaderos de *capim-gordura;* Tiburcio, su viejo cocinero, los mandará, tanto más de buen grado cuanto que es querido por todos; lo llaman *preto na feiçao, branco na acçao,* «negro por el color, blanco por el valor», pues es notoriamente mestizo de africano. El paisano brasileño, como se ve, no está libre de prejuicios raciales. En Amazonia, una muchacha blanca cortejada por un negro grita: «¿Soy una carroña tan blanca para que un *urubú* venga a descolgarse sobre mis tripas?». De esa manera evoca el espectáculo habitual de un cocodrilo muerto, a la deriva por el río, mientras un ave de rapiña de plumas negras navega durante días sobre el cadáver y se alimenta de él.

Cuando los bueyes se restablezcan la tropa volverá sobre sus pasos hasta Utiarití; pensamos que sin dificultad, pues los animales quedarán liberados de sus cargas, y las lluvias, ahora inminentes, habrán transformado el desierto en pradera. Finalmente, el personal científico de la expedición y los últimos hombres se encargarán de los equipajes, que conducirán en piragua hasta las regiones habitadas, donde nos dispersaremos. Yo personalmente cuento con pasar a Bolivia por el Madeira, atravesar la región en avión, volver a Brasil por Corumbá y de allí ganar Cuiabá y luego Utiarití alrededor del mes de diciembre, tiempo en que volveré a encontrar a mi *comitiva* —mi equipo y mis animales— para liquidar la expedición.

El jefe del puesto de Melgaço nos presta dos *galiotes* —livianas barcas de tablas— y remeros; ¡adiós mula! Ahora sólo nos resta dejarnos llevar por el río Machado. A causa de los meses de sequía, la primera noche no nos preocupamos por cubrir nuestras hamacas;

las suspendimos entre los árboles del ribazo. La tempestad se desencadenó en plena noche con el estrépito de un caballo al galope; aun antes de despertarnos las hamacas se transformaron en bañeras; a tientas desplegamos una lona para abrigarnos, pero fue imposible estirarla bajo ese diluvio. Ni pensar en dormir; agachados en el agua y soportando la tela con nuestras cabezas, debíamos vigilar constantemente los bolsillos que se llenaban, y volcar el agua antes de que penetrara. Para matar el tiempo los hombres contaban historias; recuerdo la que contó Emydio. Hela aquí:

HISTORIA DE EMYDIO

Un viudo tenía sólo un hijo, ya adolescente. Un día lo llama y le dice que ya es tiempo de casarse. «¿Qué hay que hacer para casarse?», pregunta el hijo. «Es muy simple —contesta su padre—; no tienes más que visitar a los vecinos y tratar de gustar a su hija.» «¡Pero no sé cómo se hace para gustar a una muchacha!» «¡Y bueno! ¡Toca la guitarra, sé alegre, ríe y canta!» El hijo se decide. Llega en el momento en que el padre de la señorita acaba de morir; su actitud es juzgada indecorosa y se lo echa a pedradas. Vuelve junto a su padre y se queja. El padre le explica qué conducta debe seguir en casos semejantes. El hijo vuelve a casa de los vecinos; justamente, están matando un cerdo. Pero, fiel a su última lección, solloza: «¡Qué tristeza! ¡Era tan bueno! ¡Lo queríamos tanto! ¡Jamás encontraremos uno mejor!» Exasperados, los vecinos lo echan. Cuenta a su padre esta nueva desventura y recibe de él las indicaciones sobre la conducta apropiada. A su tercera visita, los vecinos están ocupados en descocar el jardín. Siempre con una lección de atraso, el joven exclama: «¡Qué maravillosa abundancia! ¡Deseo que estos animales se multipliquen en vuestras tierras! ¡Que nunca os falten!» Lo echan.

Después de este tercer fracaso, el padre ordena a su hijo construir una cabana. Va a la selva para cortar la leña necesaria. El duende-lobo pasa por allí durante la noche y juzga el lugar a su gusto para edificar allí su morada; se pone a trabajar. Al día siguiente por la mañana el muchacho pasa por la obra y la encuentra muy avanzada; «Dios me ayuda», piensa satisfecho. Así, el muchacho de día y el duende de noche, edifican. La cabana queda terminada.

Para inaugurarla, el muchacho decide comerse un corzo y el duende un muerto. Uno trae el corzo durante el día, el otro el cadáver por la noche. Y cuando el padre viene al día siguiente para participar en el festín, ve sobre la mesa un muerto a guisa de asado: «Decididamente, hijo mío, nunca servirás para nada...»

Al día siguiente seguía lloviendo y llegamos al puesto de Pimenta Bueno achicando el agua de las barcas. Este puesto está situado en

la confluencia del río que le da su nombre y el Machado. Se componía de unas veinte personas; algunos blancos del interior e indios de extracciones diversas que trabajaban en el mantenimiento de la línea: cabishí del valle del Guaporé y tupí-kawaíb del río Machado. Ellos me proporcionarían importantes informaciones. Algunas se referían a los tupí-kawaíb aún salvajes, que según ciertos relatos ya habían desaparecido completamente; volveré sobre esto. Los otros concernían a una tribu desconocida que vivía —según decían— a varios días de piragua, junto al río Pimenta Bueno. Inmediatamente resolví ir a verlos, pero ¿cómo? Se presentaba una circunstancia favorable; de paso por el puesto se encontraba un negro llamado *Bahía,* comerciante ambulante un poco aventurero, que todos los años cumplía un prodigioso viaje: descendía hasta el Madeira para procurarse las mercancías en los depósitos ribereños, remontaba el Machado en piragua y, durante dos días, el Pimenta Bueno. Allí, un camino por él conocido le permitía arrastrar durante tres días las piraguas y las mercancías a través de la selva, hasta un pequeño afluente del Guaporé donde podía evacuar su *stock* a precios tanto más exorbitantes cuanto que la región estaba muy desprovista. Bahía se declaró dispuesto a remontar el Pimenta Bueno más allá de su itinerario habitual si yo le pagaba en mercaderías y no en dinero. Buena especulación de su parte, ya que los precios mayoristas del Amazonas son superiores a los que yo había pagado en Sâo Paulo. Le cedí varias piezas de franela roja: me había hartado de ella después de haber ofrecido una a los nambiquara en Vilhena: al día siguiente estaban cubiertos con ella de la *cabeza a* los pies, incluso los perros, los monos y los jabalíes domésticos; una hora más tarde, el placer de la comedia había terminado: los trozos de franela se arrastraban por el matorral y nadie más les hizo caso.

Dos piraguas que tomamos en el puesto, cuatro remeros y dos de nuestros hombres constituían nuestra tripulación. Estábamos listos para partir a esta aventura improvisada.

No existe perspectiva más excitante para un etnólogo que la de ser el primer blanco que penetra en una comunidad indígena. En 1938 esta recompensa suprema sólo podía obtenerse en pocas regiones del mundo, lo suficientemente escasas para poder contarlas con los dedos de una mano. Desde entonces esas posibilidades han disminuido más aún. Así, pues, yo reviviría la experiencia de los antiguos viajeros y, a través de ella, ese momento crucial del pensamiento moderno en que, gracias a los grandes descubrimientos, una humanidad que se creía completa y acabada recibió de golpe, como una contrarrevelación, el anuncio de que no estaba sola, de que constituía una pieza en un conjunto más vasto, y de que para conocerse debía contemplar antes su irreconocible imagen en ese espejo desde el cual una parcela olvidada por los siglos iba a lanzar, para mí solo, su primero y último reflejo.

Este entusiasmo, ¿se manifiesta aún en el siglo xx? Por poco que se conociera a los indios del Pimenta Bueno, yo no podía esperar que me conmovieran igual que a los grandes autores: Léry, Staden, Thevet, que pusieron su planta hace cuatrocientos años sobre territorio brasileño. Lo que ellos vieron entonces nunca más lo veremos nosotros. Las civilizaciones que ellos vieron por vez primera se habían desarrollado de acuerdo con líneas distintas de las nuestras; no por ello dejaron de alcanzar toda la plenitud y perfección compatibles con su naturaleza. Las sociedades que podemos estudiar hoy —en condiciones que sería ilusorio comparar con las que prevalecían hace cuatro siglos— sólo son cuerpos débiles y formas mutiladas. A pesar de enormes distancias y de toda especie de intermediarios (de una extrañeza a veces desconcertante cuando se llega a reconstruir la cadena), han sido alcanzadas por el monstruoso e incomprensible cataclismo que fue, para tan amplia e inocente fracción de la humanidad, el desarrollo de la civilización occidental; ésta se equivocaría si olvidara que este fenómeno le da un segundo rostro, no menos verídico e indeleble que el otro.

A excepción de los hombres, sin embargo, las condiciones del viaje eran las mismas. Después de la desesperante cabalgata a través de la meseta, me entregaba al encanto de esta navegación por un río risueño, cuyo curso es ignorado por los mapas, pero cuyos menores detalles me recordaban relatos que aprecio mucho.

Primeramente había que recordar el adiestramiento adquirido tres años atrás en el Sao Lourenço: conocimiento de los diferentes tipos y méritos respectivos de las piraguas, talladas en un tronco de árbol o fabricadas con tablas de madera unidas, que según la forma y la talla se llaman *montaria, canoa, ubá* o *igarité;* el hábito de pasar horas arrodillados en el agua que se insinúa a través de las grietas de la madera, y que se evacúa continuamente con una pequeña calabaza; una extrema lentitud y mucha prudencia en cada movimiento provocado por la anquilosis, que puede hacer zozobrar la embarcación: *agua nao tem cabelos* ('el agua no tiene cabello'); el que cae por la borda, no tendrá de dónde asirse; en fin, la paciencia, frente a cada accidente del lecho del río, de descargar las provisiones y el material tan minuciosamente estibados, de transportarlos junto con las piraguas por la orilla rocosa para recomenzar la operación pocos cientos de metros más adelante.

Esos accidentes son de diversos tipos: *secos,* lechos sin agua; *cachoeiras,* rápidos; *saltos,* caídas. Cada uno es bautizado en seguida por los remeros con un nombre evocador: detalles del paisaje tales como *castanhal, palmas,* o un incidente de caza: *veado, queixada, araras,* u otro con una significación más personal al viajero: *criminosa:* 'la criminal'; *encrenca:* sustantivo intraducibie que expresa el hecho de estar 'atascado'; *apertada hora:* 'la hora constreñida' (con el sentido etimológico de «angustiosa»); *vamos ver:* 'vamos a ver'...

La partida nada tiene de inédito. Dejamos que los remeros cumplan los ritmos prescritos: primero una serie de golpecitos: pluf, pluf, pluf...; después la puesta en marcha, donde, entre los golpes de remo, se intercalan dos choques secos sobre el borde de la piragua: tra-pluf, tra; tra-pluf, tra...; en fin, el ritmo de viaje en el cual el remo sólo se hunde una vez de cada dos, retenido la vez siguiente por un simple acariciar de la superficie, pero siempre acompañado de un choque y separado del siguiente movimiento por otro choque: tra-pluf, tra, sh, tra; tra-pluf, tra, sh, tra... Así, los remos muestran alternativamente la cara azul y la cara anaranjada de su paleta, tan ligeros sobre el agua como el reflejo, al cual parecen reducirse, de los grandes vuelos de guacamayos que atraviesan el río, haciendo destellar todos juntos, a cada voltereta, su vientre de oro o su lomo azul. El aire ha perdido la transparencia de la estación seca. Al alba, todo se confunde en una gruesa espuma rosada, bruma matinal que sube lentamente del río. Ya hace calor, pero poco a poco esa temperatura indirecta se precisa. Antes era difusa y ahora es un golpe de sol sobre determinada parte de la cara o de las manos. Se comienza a saber por qué se suda. El rosado gana en matices. Surgen islotes azules. Parece como si la bruma se enriqueciera, aun cuando no hace más que disolverse.

Navegamos dificultosamente río arriba y los remeros deben descansar. La mañana transcurre en sacar del agua, por medio de una línea grosera cebada con bayas salvajes, la cantidad de peces necesaria a la *peixada,* que es la bullabesa amazónica: *pacús* amarillos de grasa, que se comen en tajadas, sosteniéndolas por el espinazo, como un hueso de chuleta; *piracanjubas* plateadas, de carne roja; dorados bermellón; *cascudos,* con una coraza tan fuerte como la de un bogábante, pero negra; *piaparas* tachonadas; *mandí, piava curimbata, jatuarama, matrinxao...;* pero, cuidado con las rayas venenosas y los peces eléctricos —*puraké*— que se pescan sin cebo, pero cuya descarga derriba a un mulo; y... más aún con esos peces minúsculos que, según los lugareños, remontan el chorro y penetran en la vejiga del imprudente que se atreva a orinar en el agua... A veces a través del gigantesco moho verde que forma la selva sobre la orilla se vislumbra la animación súbita de una bandada de monos de mil nombres: *guariba,* aullador; *coatá,* con miembros de arácnidos, capuchino o mono «de clavo»; *zog-zog,* que una hora antes del alba despierta a la selva con sus llamadas: con sus grandes ojos de almendra, su porte altanero, su abrigo sedoso y fofo, parece un príncipe mongol; y todas las tribus de monitos: *saguim* (para nosotros 'tití'); *macaco da noite:* 'mono de noche', con ojos de gelatina oscura; *macaco de cheiro:* 'mono perfumado'; *gogó de sol:* 'gola de sol', etc. Basta una bala en medio de sus bandas saltarinas para abatir alguno casi con seguridad; asado, se vuelve una momia de niño con las manos crispadas, y en guiso tiene el sabor de la oca.

Hacia las tres de la tarde ruge el trueno, se oscurece el cielo, cuya mitad la lluvia oculta en seguida con una gran barra vertical. ¿Vendrá? La barra se estría y se deshilacha y del otro lado aparece un resplandor, dorado primero, luego de un azul lavado. La mitad del horizonte está aún ocupada por la lluvia. Pero las nubes se disuelven, la capa se reduce por la derecha y por la izquierda y finalmente se desvanece. No hay más que un cielo compuesto, formado por masas de azul-negro sobreimpresas en un fondo azul y blanco. Es el momento, antes de que se desencadene otra tormenta, de atracarnos en una costa donde la selva parezca un poco menos densa. Se abre rápidamente un pequeño claro con ayuda del machete: *façao* o *terçado;* se inspeccionan los árboles despejados para ver si entre ellos no se encuentra algún *pau de novato* ('árbol del novicio': llamado así porque el desprevenido que ate a él su hamaca vería desparramarse sobre sí un ejército de hormigas rojas), algún *pau d'alho* (con olor a ajo) o también un *canela merda* (el nombre basta). Puede estar también, con suerte, la *soveira,* que por una incisión circular en el tronco vierta en pocos minutos más leche que una vaca, cremosa y espumosa, pero que si se la bebe cruda reviste insidiosamente la boca con una película gomosa; el *araçá,* de fruto violáceo, gordo como una cereza, con gusto a trementina y una acidez tan liviana que el agua con la que se la mezcla parece gaseosa; la *ingá,* con una vaina llena de una fina plumita azucarada; el *bacuri,* que es como una pera robada de las huertas del Paraíso; finalmente, el *assai,* delicia suprema de la selva, cuya decocción, cuando se bebe inmediatamente, es un espeso jarabe aframbuesado, pero que una noche después se coagula y se vuelve como un queso agrio con perfume a frutas.

Mientras unos se entregan a esos trabajos culinarios, los otros instalan las hamacas bajo cobertizos de ramas cubiertos por un ligero techo de palmas. Es el momento de las historias alrededor de la fogata, llenas todas de apariciones y de fantasmas: el *lobishomem,* duende-lobo; el caballo sin cabeza o la vieja con cabeza de esqueleto. Hay siempre en el grupo algún viejo *garimpeiro* que tiene nostalgias de esa vida miserable, siempre iluminada por la esperanza de la fortuna: «Yo estaba 'escribiendo' —es decir, colando la arena— y vi deslizarse en la artesa un granito de arroz, pero era como una verdadera luz. *¡Qué causa bounita!,*[1] no creo que pueda existir *cousa mais bounita...* ¡Cuando se la miraba, era como si descargara electricidad en el cuerpo!». Se entabla una discusión: «Entre Rosario y Laranjal hay una piedra que brilla sobre una colina. Se la ve desde kilómetros de distancia, pero sobre todo durante la noche. —¿Quizá es cristal? —No, el cristal no alumbra durante la noche, sino el diamante. —¿Y nadie va a buscarlo? —¡Oh! Los diamantes como ése

1. Respetando la pronunciación rústica de *coisa bonita.*

tienen marcadas desde mucho antes la hora de su descubrimiento y el nombre de su poseedor!».

Los que no desean dormir van a situarse, a veces hasta el alba, al borde del río, donde han descubierto las huellas del jabalí, del *capivara o* del tapir; intentan vanamente la caza con el *batuque,* que consiste en golpear el suelo con un bastón grande, a intervalos regulares: pum... pum... pum... Los animales creen que caen frutos y llegan, según parece, en un orden inmutable: primero el jabalí, luego el jaguar...

También suelen limitarse a alimentar el fuego durante la noche. Después de haber comentado los incidentes del día y haber tomado mate, a nadie le queda más por hacer que deslizarse en la hamaca, aislado por el mosquitero. Este se tiende por medio de un complicado juego de varillas y de piolines, medio capullo, medio barrilete, y su faldón debe levantarse desde adentro, para que ninguna parte roce el suelo; así, forma una especie de bolsillo que el pesado revólver mantendrá cerrado con su peso, al mismo tiempo que permanece al alcance de la mano. Poco después la lluvia empieza a caer.

CAPITULO 31
ROBINSON

Habíamos remontado la corriente durante cuatro días; los rápidos eran tan numerosos que hubo que descargar, llevar y volver a cargar hasta cinco veces en el mismo día. El agua corría entre formaciones rocosas que la dividían en muchos brazos; en el medio, los arrecifes habían retenido árboles a la deriva con todas sus ramas, tierra y montones de vegetación. Sobre estos islotes improvisados, esa vegetación volvía a encontrar la vida tan rápidamente que ni siquiera se manifestaba afectada por el estado caótico en que la había dejado la última crecida. Los árboles se desarrollaban en todos los sentidos; las flores se abrían a través de las cascadas; ya no se sabía si el río servía para irrigar ese prodigioso jardín, o si sería colmado antes por la multiplicación de las plantas y de las lianas, a las cuales todas las dimensiones del espacio, no sólo la vertical, parecían ofrecerse por la supresión de las distinciones habituales entre la tierra y el agua. Ya no había más río, ya no había más orilla, sino un dédalo de ramilletes refrescados por la corriente, mientras que el suelo crecía a ras de la espuma. Esa amistad entre los elementos se extendía hasta los seres; las tribus indígenas tienen necesidad de enormes superficies para subsistir; pero aquí una superabundancia de vida animal atestiguaba que desde hacía decenios el hombre era impotente para perturbar el orden natural. Los árboles temblaban más a causa de los monos que de las hojas; se hubiera dicho que en sus ramas bailaban frutos vivientes. Bastaba con extender la mano hacia las rocas a flor de agua, para rozar el plumaje de jade de un gran *mutum* con pico de ámbar o de coral, o de un *jacamim,* tornasolado en azul, como el labrador. Esos pájaros no huían de nosotros; pedrerías vivientes que erraban entre las lianas chorreantes y los torrentes frondosos contribuían a reconstruir delante de mis ojos asombrados ese cuadro del taller de los Brueghel, donde el Paraíso, ilustrado por una tierna intimidad entre las plantas, los animales y los hombres, lleva a la edad en que el universo de los seres aún no había consumado su escisión.

En la tarde del quinto día, una delgada piragua amarrada en la orilla señaló la llegada. Un bosquecillo ralo se ofrecía para el campamento. La aldea indígena se encontraba a un kilómetro hacia el interior: huerta de unos cien metros en su parte más larga, que ocupaba un terreno baldío ovoide donde se elevaban tres chozas colectivas de forma hemisférica, por encima de las cuales el poste central se prolongaba como un mástil. Las dos chozas principales estaban frente a frente en la parte ancha del óvalo, bordeando un terreno de danza con el suelo apisonado. La tercera se encontraba en la punta, unida al lugar por un sendero que atravesaba la huerta.

La población comprendía veinticinco personas más un muchachito de unos doce años que hablaba otra lengua y que, según entendí, era un prisionero de guerra, pero se lo trataba como a los niños de la tribu. La vestimenta de los hombres y de las mujeres era tan reducida como la de los nambiquara, salvo que todos los hombres tenían el estuche peniano cónico, igual al de los bororo, y que el penacho de paja por encima de las partes sexuales, conocido también por los nambiquara, era en ellos de uso más generalizado. Hombres y mujeres llevaban en los labios barritas de resina endurecida de aspecto ambarino, y collares de discos o de placas de nácar brillante o también de conchillas enteras pulidas. Las muñecas, los bíceps, los muslos y los tobillos eran comprimidos por bandas de algodón. Las mujeres tenían el *septum* nasal agujereado para que entrara allí una barrita compuesta por discos alternativamente blancos y negros enhebrados y apretados en una fibra rígida.

La apariencia física es muy diferente de la de los nambiquara: cuerpos rechonchos, piernas cortas y piel muy clara, la cual contribuía, con los rasgos débilmente mongólicos, a dar a algunos indígenas una apariencia levemente caucásica. Los indios se depilan de manera muy minuciosa: las pestañas, con la mano; las cejas, con cera que dejan endurecer sobre ellas varios días antes de arrancarlas. Adelante el cabello va cortado, o más exactamente, quemado en redondo, despejando la frente. Las sienes se despejan mediante un procedimiento que no he visto en ninguna otra parte y que consiste en meter los cabellos en el lazo de un cordel retorcido sobre sí mismo. Una extremidad se toma entre los dientes del operador; con una mano tiene el lazo abierto, con la otra tira del extremo libre de tal manera que los dos filamentos de la cuerda se enrollen más estrechamente y arranquen los cabellos al encogerse.

Esos indios, que se designan a sí mismos con el nombre de *mundé,* jamás han sido mencionados antes en la literatura etnográfica. Hablan una lengua alegre, cuyas palabras terminan en sílabas acentuadas: *zip, zep, pep, zet, tap, kat,* que subrayan el discurso como golpes de címbalo. Esta lengua se parece a los dialectos del Bajo Xingú, hoy en día desaparecidos, y a otros que han sido recogidos recientemente en los afluentes de la margen derecha del Guaporé, de cuyas

fuentes los mundé se encuentran muy cerca. Por lo que sé, nadie ha vuelto a ver a los mundé después de mi visita, salvo una misionera que encontró algunos de ellos, un poco antes de 1950, en el Alto Guaporé, donde se habían refugiado tres familias. Pasé una placentera semana entre ellos, pues rara vez he visto anfitriones más simples, pacientes y cordiales. Me llevaban a admirar su huerta, donde crecían el maíz, la batata, la mandioca, el maní, el tabaco, el zapallo y diversas especies de habas y porotos. Cuando desmontan, respetan las cepas de palmera, donde proliferan gordas larvas blancas que comen con placer: curioso corral, donde la agricultura y la cría de animales se confunden.

Las chozas redondas dejaban pasar una luz difusa tachonada por el sol que atravesaba los intersticios. Estaban cuidadosamente construidas con pértigas enclavadas en círculo y curvadas en la horqueta de unos postes plantados oblicuamente, formando arbotantes en el interior, entre los cuales estaban suspendidas unas diez hamacas de algodón anudado. Todas las pértigas se unían a unos cuatro metros de altura, atadas a un poste central que atravesaba la techumbre. Completaban el esqueleto unos círculos horizontales de ramas soportados por una cúpula de palmas cuyos folíolos habían sido aplastados del mismo lado y se superponían a manera de tejas. El diámetro de la choza más grande era de doce metros; allí vivían cuatro familias, y cada una disponía de un sector comprendido entre dos arbotantes. De éstos había seis, pero los dos sectores que correspondían a las puertas opuestas se dejaban libres para permitir la circulación. Yo pasaba mis días allí, sentado sobre uno de esos banquitos de madera que utilizan los indios, construidos con la mitad de un leño de palmera vaciado, y plantado en el suelo con la cara plana hacia abajo. Comíamos granos de maíz asados en una fuentecilla de barro cocido y bebíamos *chicha* de maíz —bebida intermedia entre la cerveza y la sopa— en calabazas ennegrecidas en su interior con una sustancia carbonosa y decoradas en su parte externa con líneas, zigzags, círculos y polígonos grabados o pirograbados.

Aun sin conocer la lengua, y sin intérprete, yo podía intentar comprender ciertos aspectos del pensamiento y de la sociedad indígenas: composición del grupo, relaciones y nomenclatura de parentesco, nombres de las partes del cuerpo, vocabulario de los colores, según una escala de la que jamás me separaba. Los términos de parentesco, los que designan las partes del cuerpo, los colores y las formas (por ejemplo las grabadas sobre las calabazas) tienen a menudo propiedades comunes que los ubican entre el vocabulario y la gramática: cada grupo forma un sistema, y la manera como las diferentes lenguas eligen separar o confundir las relaciones que allí se expresan autoriza a formular cierto número de hipótesis; cuando no a extender los caracteres distintivos de tal o cual sociedad bajo esta relación.

Sin embargo, esta aventura, que comencé con entusiasmo, me dejó una impresión de vacío.

Yo había querido llegar hasta el extremo límite del salvajismo; ¿no me bastaban esos graciosos indígenas que nadie antes que yo había visto, que nadie quizá vería después? Al término de un excitante recorrido, tenía mis salvajes. ¡Y qué salvajes! Como no supe de su existencia hasta el último momento, no había podido reservarles el tiempo indispensable para conocerlos. Los recursos limitados de que disponía, el descalabro físico en que estábamos mis compañeros y yo —y que las fiebres consecutivas a las lluvias agravarían— sólo me permitieron hacer una pequeña «rabona» en vez de un mes de estudio. Ellos estaban allí, dispuestos a enseñarme sus costumbres y sus creencias, y yo no sabía su lengua. Tan próximos de mí como una imagen en el espejo, podía tocarlos, pero no comprenderlos. Recibía al mismo tiempo mi recompensa y mi castigo: ¿no era culpa mía y de mi profesión suponer que hay hombres que no son hombres? ¿que algunos merecen más interés y atención porque el color de su piel y sus costumbres nos asombran? Con sólo que logre adivinarlos, perderán su cualidad de extraños; y tanto me habría valido permanecer en mi aldea. O bien, como en este caso, conservar esa cualidad; y entonces de nada me sirve, puesto que no soy capaz de aprehender qué los hace tales. Entre esos dos extremos ¿qué casos equívocos nos proporcionan las excusas de las que vivimos? En esa confusión que se engendra en nuestros lectores por observaciones, profundizadas hasta el límite mismo de la inteligibilidad, pero interrumpidas a mitad de camino, ya que sorprenden a seres semejantes a aquellos para los cuales esos usos son habituales, ¿quién es, finalmente, el verdadero burlado? ¿El lector que cree en nosotros, o nosotros mismos, que no tenemos derecho a quedar satisfechos antes de llevar a disolver ese residuo que proporciona un pretexto a nuestra vanidad?

Que hable, pues, este suelo, a falta de los hombres que se rehusan más allá de los prestigios que me han seducido a lo largo de este río, que me responda finalmente, y me entregue la fórmula de su virginidad. ¿Dónde yace ésta? ¿detrás de esas confusas apariencias que son todo y no son nada? Anticipo escenas; las destaco; ¿es este árbol, esta flor? Podrían estar en otra parte. ¿Es también una mentira este todo que me transporta y del que cada parte, tomada aisladamente, se sustrae? Si debo confesarlo como real, por lo menos quiero alcanzarlo por completo, hasta su último elemento. Rechazo el inmenso paisaje, lo ciño, lo limito hasta esta playa de arcilla y hasta esta brizna de hierba: nada prueba que mi vista, ampliando su horizonte, no pudiera reconocer el bosque de Meudon alrededor de esta insignificante parcela diariamente pisoteada por los más verídicos salvajes, pero donde, sin embargo, falta la impronta de Viernes.

El descenso se hizo con notable rapidez. Los remeros, todavía

bajo el encanto de nuestros anfitriones, descuidaban el transporte. A cada rápido, apuntaban la nariz de la piragua hacia la masa turbulenta. Durante algunos segundos nos veíamos detenidos y sacudidos con violencia mientras huía el paisaje. Bruscamente todo se calmaba: estábamos en las aguas muertas, habíamos franqueado el rápido y sólo entonces nos alcanzaba el vértigo.

En dos días llegamos a Pimenta Bueno, donde concebí un nuevo plan que no puede ser juzgado sin algunas aclaraciones. Hacia el final de su exploración, en 1915, Rondón descubrió muchos grupos indígenas de lengua tupí y pudo tomar contacto con tres de ellos, pues los otros se mostraron irreductiblemente hostiles. El más importante de esos grupos estaba instalado en el curso superior del río Machado, a dos días de marcha de la orilla izquierda, y junto a un afluente secundario, el Igarapé do Leitáo ('Arroyo del Lechón"). Era la banda, o el clan Takwatip ('del bambú'). No es cierto que convenga el término de «clan», pues las bandas tupí-kawaíb formaban generalmente una sola aldea, poseían un territorio de caza con fronteras celosamente guardadas y practicaban la exogamia, más por la preocupación de contraer alianzas con las bandas vecinas que por aplicación de alguna regla estricta. Los takwatip eran conducidos por el jefe Abaitara. Del mismo lado del río había, al norte, una banda que sólo era conocida por el nombre de su jefe, Pitsara; al sur, junto al río Tamuripa, los ipotiwat (nombre de una liana), cuyo jefe se llamaba Kamandjara; luego, entre este último riacho y el Igarapé del Cacoal, los jabotifet ('pueblos de la tortuga'), con su jefe Maira. Sobre la orilla derecha del Machado, en el valle del río Muquí vivían los paranawat ('pueblos del río'), que siempre están, pero contestan con flechazos cuando se intenta un acercamiento; y un poco más al sur, sobre el Igarapé de Itapici, hay otra banda desconocida. Tales son los datos que pude recoger en 1938 entre los buscadores de caucho que estaban en la región desde la época de las exploraciones de Rondón, el cual, en sus relatos sobre los tupí-kawaíb, sólo dio informaciones fragmentarias.

En mis conversaciones con los tupí-kawaíb civilizados del puesto de Pimienta Bueno, los nombres de clanes ascendieron a veinte. Por otra parte, las investigaciones de Kurt Nimuendajú —erudito y etnógrafo— aclaran un poco el pasado de la tribu. El término «kawaíb» recuerda el nombre de una antigua tribu tupí, los cabahiba, a menudo citada en los documentos de los siglos xviii y xix y localizada entonces en el curso superior y medio del río Tapajoz. Parece que ésta fue progresivamente desplazada del lugar por otra tribu tupí, los mundurucú, y que desplazándose hacia el oeste se deshizo en varios grupos, de los cuales sólo se conocen a los parantintin, en el curso inferior del Machado, y los tupí-kawaíb, más al sur. Por lo tanto, hay grandes posibilidades de que esos indios sean los descendientes de las grandes poblaciones tupí del curso medio e inferior del Amazonas, éstas mis-

mas emparentadas con las de la costa, que los viajeros de los siglos xvi y xvii conocieron en su época de esplendor. Los relatos de dichos viajeros se ubican en el comienzo de la toma de conciencia etnográfica de los tiempos modernos: por su involuntaria influencia, la filosofía política y moral del Renacimiento tomó el camino que la conduciría a la Revolución Francesa. Ser quizás el primero en penetrar en una aldea tupí aún intacta era unirse, a una distancia de cuatrocientos años, con Léry, Staden, Soares de Souza, Thevet, y hasta Montaigne, quien meditó en los *Essais* —en el capítulo sobre los caníbales— acerca de una conversación con indios tupí que encontró en Rouen.[1] ¡Qué tentación!

Cuando Rodon tomó contacto con los tupí-kawaíb, los takwatip, bajo el impulso de un jefe ambicioso y enérgico, extendían su hegemonía sobre muchas otras bandas. Después de meses en las soledades casi desérticas de la meseta, los compañeros de Rondón fueron «deslumbrados» por los «kilómetros» (el lenguaje del *sertáo* usa hipérboles con frecuencia) de plantaciones abiertas por la gente de Abaitara en la selva húmeda o en los *igapós* (orillas inundables), gracias a las cuales aquéllos pudieron abastecer sin dificultad a los exploradores, que hasta el momento habían vivido bajo la amenaza del hambre.

Dos años después de haberlos encontrado, Rondón persuadió a los takwatip para que trasladaran su aldea a la orilla derecha del Machado; al lugar indicado siempre como *aldeia dos indios,* frente a la embocadura del río Sao Pedro (11,5°S y 62,3°O), en la Carta Internacional del Mundo 1:1000000. Así era más cómodo para la vigilancia y el abastecimiento, y para asegurarse la colaboración de los indios como piragüeros, pues, en sus ligeras naves de corteza, ellos eran expertos navegantes por estos ríos cortados por rápidos y estrechos.

También conseguí que me describieran esa nueva aldea, hoy desaparecida. Como lo había notado Rondón cuando visitó la aldea de la selva, las chozas eran rectangulares, sin paredes, y consistían en una techumbre de palma a dos aguas, soportada por troncos plantados en tierra. Unas veinte chozas (de aproximadamente 4 x 6 m) se encontraban dispuestas sobre un círculo de veinte metros de diámetro, alrededor de dos habitaciones más espaciosas (18 X 14 m), una de las cuales estaba ocupada por Abaitara, sus mujeres e hijitos, la otra por su hijo más joven, casado. Los dos mayores, solteros, vivían, como el resto de la población, en chozas periféricas y, como los otros solteros, recibían la comida en la morada del jefe. Varios gallineros estaban dispuestos en el espacio libre entre las habitaciones centrales y las del perímetro.

Estamos lejos de las vastas moradas tupí que describen los auto-

1. Véase más arriba, pág. 307.

res del siglo xvi, y más aún de los 500 y 600 habitantes de la aldea de Abaitara. En 1925, Abaitara fue asesinado. La muerte de ese emperador del Alto Machado iba a abrir un período de violencias en una aldea ya reducida —por la epidemia de gripe de 1918-20— a 25 hombres, 22 mujeres y 12 niños. En el mismo año 1925, cuatro personas (entre ellas el asesino de Abaitara) encontraron la muerte en venganzas, frecuentemente de origen amoroso. Poco después los sobrevivientes decidieron abandonar la aldea y reunirse, a dos días de piragua río arriba, con el puesto de Pimenta Bueno; en 1938 su efectivo sólo era de cinco hombres, una mujer y una niñita, que hablaban en portugués rústico y aparentemente se confundían con la población neobrasileña del lugar. Parecía que la historia de los tupí-kawaíb había terminado, al menos en la orilla derecha del Machado, a excepción de un grupo irreductible de paranawat sobre la orilla izquierda, en el valle del río Muqui.

Sin embargo, al llegar a Pimenta Bueno en octubre de 1938, supe que tres años antes había aparecido en el río un grupo desconocido de tupí-kawaíb; se los vio dos años más tarde, y el último hijo sobreviviente de Abaitara (que se llamaba como su padre y será llamado así en este relato), instalado en Pimenta Bueno, se había ido a su aldea, aislada en plena selva, a dos días de marcha de la orilla derecha del Machado, y sin ningún sendero que condujera a ella. Entonces había obtenido del jefe de ese grupito la promesa de visitarlo con sus gentes el próximo año, es decir, más o menos en la época cuando nosotros mismos llegamos a Pimenta Bueno. Esta promesa era de gran importancia para los indígenas del puesto, pues, como no tenían mujeres (sólo una mujer adulta por cada cinco hombres), habían atendido particularmente al informe del joven Abaitara que señalaba un excedente de mujeres en la aldea desconocida. El mismo, viudo desde hacía tiempo, contaba con que el establecimiento de relaciones cordiales con sus salvajes congéneres le permitiría procurarse una esposa. En estas condiciones fue como, no sin resistencias (pues temía las consecuencias de la aventura), lo decidí a adelantar el encuentro y a servirme de guía.

El punto por donde debíamos penetrar en la selva para alcanzar a los tupí-kawaíb se encuentra a tres días de piragua del puesto de Pimenta Bueno, río abajo, en la embocadura del Igarapé do Porquinho. Es un fino arroyo que se vuelca en el Machado. No lejos de la confluencia localizamos un pequeño claro natural al abrigo de las inundaciones, pues la costa en ese lugar era más alta. Desembarcamos allí nuestro material: algunas cajas de presentes para los indígenas, y provisiones de carne desecada, porotos y arroz. Instalamos un campamento un poco más sólido que de costumbre, ya que debía durar hasta nuestra vuelta. El día transcurrió en esos trabajos y en la organización del viaje. La situación era bastante complicada. Como dije, me había separado de una parte de mi grupo. Para mayor desgracia,

Jean Vellard, nuestro médico, atacado de una crisis de paludismo, había tenido que adelantársenos hasta un pequeño centro de buscadores de caucho, donde estaba en reposo, a tres días de piragua río arriba (cuando se remontan esos ríos difíciles hay que doblar o triplicar el tiempo). Por lo tanto, nuestro efectivo quedaría reducido a Luis de Castro Faria —mi compañero brasileño—, Abaitara, yo y cinco hombres, dos de los cuales cuidarían el campamento y tres nos seguirían a la selva. Limitados de esa manera, y cada uno con su hamaca, mosquitero y frazada, amén de sus armas y municiones, ni pensar en cargarse de víveres, salvo un poco de café, carne seca y *farinha d'agua* (hecha con mandioca pisada en el río —de allí su nombre— y luego fermentada; se presenta en forma de pedazos duros como arena gruesa pero que, convenientemente empapados, desprenden un sabroso gusto a manteca). Fuera de eso, contamos con los *tocan* (nueces del Brasil), abundantes en esos parajes, y de las cuales un solo *ouriço* ('erizo', cascara esférica y dura que puede matar a un hombre si cae desde las ramas de 20 o 30 m de altura), sostenido entre los pies y diestramente golpeado con un *terçado,* proporciona a varias personas un alimento de 30 o 40 gordas nueces triangulares de pulpa lechosa y azulada.

La partida tiene lugar antes del alba. Primero atravesamos los *lageiros,* espacios casi descarnados donde la roca de la meseta que se hunde progresivamente bajo el suelo aluvional todavía aflora en placas; luego campos de altas hierbas lanceoladas, los *sapesais.* Al cabo de dos horas, penetramos en la selva.

CAPITULO 32
EN LA SELVA

Desde mi infancia, el mar me inspira sentimientos confusos. El litoral y esa franja periódicamente abandonada por el reflujo que la prolonga disputando al hombre su imperio, me atraen por el desafío que lanzan a nuestras empresas, el universo imprevisto que se oculta, la promesa que hacen de observaciones y de hallazgos templados por la imaginación. Como a Benvenuto Cellini —hacia quien experimento mayor inclinación de la que tengo por los otros maestros del *Quattrocento*—, me gusta vagar por la arena abandonada por la marea y seguir por los contornos de una costa abrupta el itinerario que ella impone, recogiendo guijarros agujereados, conchillas con su forma alterada por el desgaste o raíces de caña que forman quimeras, y hacerme un museo con todos esos despojos: por un instante, en nada tiene que envidiar a aquellos donde se han amontonado obras maestras; además, estas últimas provienen de un trabajo que, aun teniendo su sede en el espíritu y no fuera, quizá no es fundamentalmente distinto de aquel en el que la naturaleza se complace.

Pero no siendo ni marino ni pescador, me siento herido por esta agua que sustrae la mitad de mi universo y aún más, ya que su gran presencia resuena más acá de la costa, modificando a menudo el paisaje y haciéndolo austero. Me parece que sólo el mar destruye la diversidad habitual de la tierra ofreciendo a la vista vastos espacios y coloridos suplementarios; pero al precio de una monotonía agotadora y de una chatura donde ningún valle escondido reserva las sorpresas de que se nutre mi imaginación.

Además hoy en día nos son negados los encantos que atribuyo al mar. Como un animal senescente cuyo caparazón se espesa como una máscara impermeable alrededor de su cuerpo que no permite respirar a la epidermis y acelera el proceso de envejecimiento, la mayor parte de los países europeos dejan que sus costas se obstruyan con villas, hoteles y casinos. El litoral esboza, como antes, una imagen anticipada de las soledades oceánicas; se vuelve una especie de frente de batalla donde los hombres movilizan periódicamente todas sus fuerzas para asaltar una libertad a la que niegan su precio

por las condiciones en las cuales aceptan arrebatársela. Las playas, donde el mar nos entregaba los frutos de una agitación milenaria —asombrosa galería donde la naturaleza se clasificaba siempre a la vanguardia—, bajo el pisoteo de las muchedumbres sólo sirven para la disposición y exposición de los desperdicios.

Así, pues, yo prefiero la montaña al mar; y durante años ese gusto tomó la forma de un amor celoso. Odiaba a los que compartían mi predilección, porque amenazaban esa soledad a la que tanto quería. Y despreciaba a los otros, para quienes la montaña significaba sobre todo fatigas excesivas y un horizonte interrumpido, a causa de su incapacidad para experimentar las emociones que suscitaba en mí. Hubiera sido necesario que la sociedad entera confesara la superioridad de las montañas y me reconociera su posesión exclusiva. Agrego que esta pasión no se aplicaba a la alta montaña; ésta me había decepcionado por el carácter ambiguo, aunque indiscutible, de las alegrías que ocasiona: intensamente físicas, y aun orgánicas cuando se considera el esfuerzo requerido, pero no obstante formales y casi abstractas en la medida en que la atención, cautivada por tareas demasiado sabias, se deja en plena naturaleza cercar por preocupaciones que dependen de la mecánica y de la geometría. Amo esa montaña que puede llamarse «de cabras»; y sobre todo la zona comprendida entre los 1400 y los 2200 metros: demasiado media aún para empobrecer el paisaje tal como lo hace más arriba; allí la altura parece incitar a la naturaleza a una vida más ardiente y con más vivos contrastes, al par que no se deja invadir por los cultivos. En esos altos balcones, preserva el espectáculo de una tierra menos domesticada que la de los valles y tal como nos gusta pensar —sin duda equivocadamente— que el hombre pudo conocerla en sus comienzos.

Si el mar ofrece a mi mirada un paisaje diluido, la montaña se me presenta como un mundo concentrado. Lo es en sentido propio, ya que la tierra plegada y doblada parece tener más superficie en la misma extensión. Las promesas de este universo más denso son, igualmente, más lentas en agotarse. El clima inestable que allí reina y las diferencias debidas a la altitud, a la exposición y a la naturaleza del suelo, favorecen las oposiciones tajantes, entre las vertientes y los niveles tanto como entre las estaciones. Yo no estaba, como tanta gente, deprimido por la estada en un valle estrecho donde las pendientes, por su proximidad, semejan murallas y no dejan entrever más que un fragmento de cielo que el sol recorre en pocas horas-, muy por el contrario. Me parecía que ese paisaje erguido estaba vivo. En vez de someterse pasivamente a mi contemplación, como un cuadro cuyos detalles es posible aprehender a distancia y sin poner nada de sí, me invitaba a una suerte de diálogo donde él y yo deberíamos poner lo mejor de nosotros mismos. El esfuerzo físico que hacía para recorrerlo era algo que yo le concedía y por el cual su ser se me hacía presente. Rebelde y provocador a la vez, sustrayéndome siem-

pre una mitad de sí mismo pero para renovar la otra por la perspectiva complementaria que acompaña a la ascensión o al descenso, el paisaje de montaña se unía a mí en una especie de danza que me parecía dirigir yo tanto más libremente cuanto mejor había logrado penetrar las grandes verdades que la inspiraban.

Y no obstante, hoy me siento muy obligado a reconocerlo: sin que me sienta cambiado, este amor a la montaña se va desprendiendo de mí como una ola que retrocede sobre la arena. Mis pensamientos son los mismos; es la montaña la que me deja. Alegrías iguales se me hacen menos sensibles por haberlas buscado durante demasiado tiempo y con demasiada intensidad. En estos itinerarios que a menudo he seguido, hasta la sorpresa se me ha hecho familiar; ya no trepo por los heléchos y las rocas sino entre los fantasmas de mis recuerdos. Estos pierden doblemente su atractivo; primero, en razón de un desgaste que los ha despojado de toda novedad y, sobre todo, porque se obtiene un placer cada vez más entorpecido al precio de un esfuerzo que se acrecienta con los años. Envejezco, y nada me lo advierte más que este desgaste de los ángulos, antes vivos, de mis proyectos y de mis empresas. Aún soy capaz de repetirlos, pero ya no depende de mí que su cumplimiento me acarree la satisfacción que me habían procurado tan a menudo y tan fielmente.

Ahora es la selva lo que me atrae. Le encuentro los mismos encantos que a la montaña pero en una forma más apacible y acogedora. El haber recorrido tanto las sabanas desérticas del Brasil central ha devuelto su precio a esa naturaleza agreste que los antiguos amaron: la hierba nueva, las flores y la frescura húmeda de los chaparrales. Desde entonces, ya no me fue posible conservar el mismo amor intransigente a las Cevenas pedregosas; comprendía que el entusiasmo de mi generación por la Provenza era un ardid del que fuimos víctimas después de haber sido sus autores. Para descubrir —alegría suprema que nuestra civilización nos negaba—, sacrificamos a la novedad el objeto que debe justificarla. Esa naturaleza había sido desdeñada en cuanto era factible cebarse en otra. Privados de la más válida, teníamos que reducir nuestras ambiciones a la que permanecía disponible, glorificar la sequía y la dureza, ya que sólo esas formas nos eran facilitadas.

Pero en esa marcha forzada habíamos olvidado la selva. Tan densa como nuestras ciudades, estaba poblada por otros seres que formaban una sociedad que nos había mantenido apartados con mayor eficacia que los desiertos por donde avanzábamos locamente, ya fueran las altas cimas o las landas asoleadas. Una colectividad de árboles y de plantas aleja al hombre, se apresura a tapar las huellas de su paso. A menudo difícil de penetrar, la selva reclama, al que en ella se hunde, esas concesiones que de manera más violenta la montaña exige al caminante. Su horizonte, menos extenso que el de las grandes cadenas, rápidamente tapado, encierra un uni-

verso reducido que aisla tan completamente como las perspectivas desérticas. Un mundo de hierbas, de flores, de hongos y de insectos continúa allí con libertad una vida independiente en la cual sólo se nos admite por la humildad y la paciencia. Algunos metros de selva bastan para abolir el mundo exterior; un universo deja lugar a otro, menos complaciente a la vista, pero donde el oído y el olfato, esos sentidos más próximos al alma, encuentran satisfacción. Renacen bienes que se creían desaparecidos: el silencio, el frescor y la paz. La intimidad con el mundo vegetal concede aquello que el mar ahora nos rehusa y que la montaña hace pagar demasiado caro.

Para convencerme de ello, sin embargo, quizá fuera necesario que la selva me impusiera primeramente su forma más virulenta, gracias a lo cual sus rasgos universales se me harían patentes. Pues, entre la selva —donde me hundía para encontrar a los tupí-kawaíb— y nuestros climas, la distancia es tal que no se pueden hallar fácilmente los términos para expresarla.

Desde afuera, la selva amazónica parece un montón de burbujas congeladas, una plantación vertical de tumefacciones verdes; se diría que un trastorno patológico ha afligido uniformemente al paisaje fluvial. Pero cuando reventamos la funda y entramos, todo cambia: desde dentro, esa masa confusa se transforma en un universo monumental. La selva deja de ser un desorden terrestre; parece un nuevo mundo planetario, tan rico como el nuestro, al cual hubiera reemplazado.

Cuando la vista se acostumbra a reconocer esos planos aproximados y la mente puede superar la primera impresión de aplastamiento, se descubre un sistema complicado. Se distinguen pisos superpuestos que a pesar de las rupturas de nivel y de los desórdenes intermitentes reproducen la misma construcción: primero, la cima de las plantas y de las hierbas que llegan a la altura del hombre; por encima, los troncos pálidos de los árboles y las lianas, que gozan brevemente de un espacio libre de toda vegetación; un poco más arriba, esos troncos desaparecen, ocultos por el follaje de los arbustos o la floración escarlata de los bananeros salvajes, las *pacovas;* los troncos resurgen por un instante de esa espuma para perderse nuevamente entre la floración de las palmeras; vuelven a salir en un punto más elevado aún, donde se destacan las primeras ramas horizontales, desprovistas de hojas pero sobrecargadas de plantas epífitas —orquídeas y bromeliáceas— como el velamen de un navio; y casi fuera del alcance de la vista, ese universo se cierra en vastas cúpulas, ya verdes, ya sin hojas, pero entonces recubiertas por flores blancas, amarillas, anaranjadas, púrpura o malva; el espectador europeo se maravilla al reconocer allí la frescura de sus primaveras, pero en una escala tan desproporcionada que la majestuosa floración de los fuegos otoñales se impone a él como único término de comparación.

A esos pisos aéreos responden otros, bajo los mismos pies del viajero. Pues sería una ilusión creer que se camina sobre el suelo, hundido bajo un entrecruzamiento inestable de raíces, vastagos, guedejas y musgos; cada vez que el pie trastabilla, hay riesgo de caer en profundidades a veces desconcertantes. La presencia de Lucinda complica aún más la marcha.

Lucinda es una mónita de cola prensil, piel malva y pelo de ardilla siberiana, y de la especie *Lagothryx,* comúnmente llamada *barrigudo* por su característico vientre abultado. Me la dio, a las pocas semanas de vida, una india nambiquara, quien la alimentaba y la llevaba día y noche agarrada de su cabellera, que reemplazaba la pelambre y el lomo maternos (las monas llevan sus crías sobre la espalda). Las mamaderas de leche condensada eran su alimento; las de whisky, que hacían caer de sueño al pobre animal, me fueron liberando progresivamente por las noches. Durante el día sólo pude obtener de Lucinda una promesa: consintió en cambiar mi cabello por mi bota izquierda, de la cual se agarraba con sus cuatro miembros, por encima mismo del pie. A caballo, esta posición era posible, y en piragua perfectamente aceptable. Pero a pie, cada zarza, cada rama baja, cada hoya, arrancaban a Lucinda gritos estridentes. Todos los esfuerzos para incitarla a aceptar mi brazo, mi hombro, y hasta mi cabello, fueron vanos. Necesitaba mi bota izquierda, única protección y único punto de seguridad en esa selva donde había nacido y vivido, pero donde le habían bastado pocos meses cerca del hombre para que se le hiciera tan extraña como si hubiera crecido en los refinamientos de la civilización. Así fue como, cojeando con la pierna izquierda y con los oídos heridos por lancinantes reproches a cada paso en falso, yo trataba de no perder de vista la espalda de Abaitara. Nuestro guía avanzaba en la penumbra verde con paso corto y rápido, rodeando gruesos árboles que por momentos hacían creer que había desaparecido, abriendo un paso a través de zarzales y lianas a golpes de machete, dibujando a derecha e izquierda un itinerario para nosotros incomprensible, pero que nos hundía siempre hacia adelante.

Para olvidar la fatiga, yo dejaba mi mente en asociación libre. Al ritmo de la marcha se formaban en mi cabeza pequeños poemas y daban vueltas en ella durante horas, como un bocado que a fuerza de ser masticado perdió su sabor pero que uno no se decide a escupir o tragar por ser su presencia el único entretenimiento posible. El ambiente de acuario que reinaba en la selva engendró esta cuarteta:

> *Dans la forét céphalopode gros coquillage*
> *chevelu de vase, sur des rochers roses*
> *qu'érode le ventre des poissons-lune*
> *d'Honolulu.* [En la selva cefalópoda

gordo marisco melenudo
pegado a rocas rosas que roe
el vientre de los peces-luna de Honolulú.]

O bien, por contraste sin duda, evocaba el recuerdo ingrato de los suburbios:

On a nettoyé l'herbe paillasson les
pavés luisent savonnés sur l'ávenue
les arbres sont de grands balais
abandonnés. [Limpiaron la hierba-
felpudo los pavimentos brillan
enjabonados en la avenida los
árboles son grandes escobas
abandonadas.]

Finalmente, ésta, que nunca me pareció terminada aunque nació de acuerdo con las circunstancias; aún hoy me atormenta cuando emprendo una marcha prolongada:

Amazone, chere amazone
vous qui n'avez pas de sein droit
vous nous en racontez de bonnes
mais vos chemins sont trop étroits.
[Amazona, querida amazona,
tú que no tienes seno derecho
tú nos cuentas lindezas
pero tus caminos son demasiado estrechos.]

Hacia el mediodía, detrás de un matorral nos encontramos súbitamente con dos indígenas que iban en dirección opuesta. El mayor, de unos cuarenta años, vestido con un pijama desgarrado, tenía el cabello largo hasta los hombros; el otro, con el cabello corto, estaba completamente desnudo salvo el pequeño cucurucho de paja que le adornaba el pene; sobre la espalda llevaba una gran águila harpía dentro de un cuévano de palmas verdes estrechamente sujeto alrededor de su cuerpo; la habían preparado como a un pollo y ofrecía un aspecto lamentable a pesar de su plumaje con estrías grises y blancas y su cabeza con el poderoso pico amarillo, coronada por una diadema de plumas hirsutas. Ambos indígenas llevaban arco y flecha.

Por la conversación entre ellos y Abaitara supimos que eran el jefe de la aldea y su lugarteniente; precedían al resto de los habitantes, que vagaban por algún lugar de la selva; todos iban hacia el Machado para hacer la visita, prometida desde hacía un año, al puesto de Pimento Bueno; en fin, el águila harpía era un regalo para sus anfitriones. Esto nos contrariaba, pues no sólo queríamos encontrar indígenas sino también visitar la aldea. Así pues, fue necesario

persuadir a nuestros interlocutores con la promesa de los numerosos presentes que les esperaban en el campamento de Porquinho, de que retornaran, nos acompañaran y nos recibieran en la aldea (a lo cual manifestaron una extrema repugnancia); en seguida volveríamos a tomar todos juntos el camino del río. Puestos de acuerdo, el águila fue echada sin más al borde de un arroyo donde parecía inevitable su muerte por hambre o presa de las hormigas. No se volvió a hablar de ella en los quince días siguientes salvo para levantar rápidamente su acta de defunción: «El águila murió». Los dos kawaíb desaparecieron en la selva para anunciar nuestra llegada a sus familias, y reanudamos la marcha.

El incidente del águila se prestaba a la reflexión. Muchos autores antiguos cuentan que los tupí criaban águilas y las alimentaban con monos para desplumarlas periódicamente; Rondón había señalado este uso entre los tupí-kawaíb, y otros observadores entre ciertas tribus del Xingu y del Araguaia. Por lo tanto, no me sorprendía que un grupo de tupí-kawaíb lo hubiera preservado, ni que el águila —considerada como su propiedad más preciosa— fuera llevada como presente, si nuestros indígenas habían resuelto verdaderamente (como yo comenzaba a sospecharlo y lo comprobaría en seguida) dejar en forma definitiva su aldea para unirse a la civilización. Pero esto hacía incomprensible la decisión de abandonar el águila a un penoso destino. Sin embargo, toda la historia de la colonización en América del Sur y en otras partes debe tomar en cuenta esas actidudes de renuncias radicales a los valores tradicionales, de esas desagregaciones de un género de vida donde la pérdida de ciertos elementos trae aparejada la depreciación inmediata de todos los otros, fenómeno del que yo acababa de ver un ejemplo característico.

Una comida sumaria, compuesta por algunos trozos de *xarque* asados y sin remojar, se adornó con productos recogidos en la selva: nuez *tocari,* frutos de pulpa blanca, acida y como musgosa, cacao silvestre, bayas del árbol *pama,* frutos y granos de *cajú.* Llovió toda la noche sobre los cobertizos de palma que protegían las hamacas. Al alba, la selva, silenciosa durante el día, resonó durante algunos minutos con los gritos de los monos y los loros. Retomamos esa progresión donde cada uno trata de no perder de vista la espalda que lo precede, convencido de que bastaría con apartarse algunos metros para perder toda referencia y para que ningún llamado se oyera. Pues uno de los rasgos más asombrosos de la selva es que parece inmersa en un medio más denso que el aire: la luz sólo penetra enverdecida y debilitada; la voz no tiene alcance. El extraordinario silencio que allí reina, quizá resultado de esa condición, ganaría por contagio al viajero si la intensa atención que debe prestar a la ruta no lo incitara ya a callar. Su situación moral conspira con el estado físico para crear un sentimiento de opresión difícilmente tolerable.

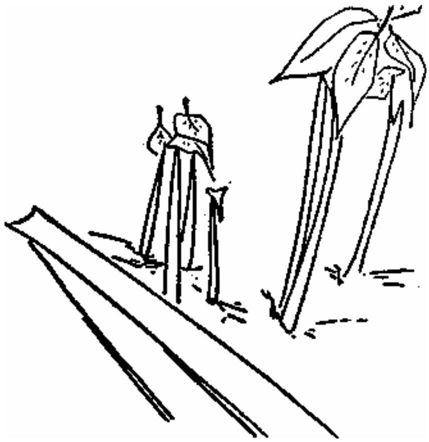


FIG. 51. — Astillas de bambú que protegen la pista de acceso a la aldea.

De tanto en tanto, nuestro guía se inclinaba al borde de su invisible camino para levantar con gesto rápido una hoja y mostrarnos debajo de ella una astilla lanceolada de bambú plantada oblicuamente en el suelo para que se clavara allí un pie enemigo. Así, con estas trampas llamadas *min,* los tupí-kawaíb protegen los accesos a su aldea; los antiguos tupí las hacían más grandes.

En el transcurso de la tarde alcanzamos un *castanhal,* grupo de castaños alrededor de los cuales los indígenas (que explotan metódicamente la selva) habían abierto un pequeño claro para recoger con más facilidad los frutos caídos. Allí acampaba el efectivo de la aldea: hombres desnudos que llevaban el estuche peniano observado en el compañero del jefe, mujeres también desnudas salvo un taparrabo de algodón tejido, ceñido a la altura de los riñones, en un principio teñido de rojo, con urucú, pero luego decolorado por el uso.

En total se contaban seis mujeres, siete varones —uno de ellos adolescente— y tres niñitas, como de uno, dos y tres años; sin duda, uno de los grupos más reducidos que han podido sobrevivir, durante trece años por lo menos (es decir, después de la desaparición de la aldea de Abaitara), sin ningún contacto con el mundo exterior. Entre ellos había, además, dos paralíticos de las piernas: una mujer joven que se sostenía con ayuda de dos bastones, y un hombre, igualmente joven, que se arrastraba por el suelo como si no tuviera miembros inferiores. Sus rodillas sobresalían por encima de

las piernas descarnadas, hinchadas en su cara interna y como llenas de serosidad; los dedos del pie izquierdo estaban paralizados, no así los del derecho. Sin embargo, los dos inválidos se desplazaban en la selva, aun en largos recorridos, con aparente facilidad. ¿Se trataría de poliomielitis o de algún otro virus? Era triste evocar, ante estos desgraciados librados a sí mismos en la naturaleza más hostil que el hombre pueda afrontar, estas palabras de Thevet, que visitó a los tupí de la costa en el siglo xvi y que admiró a ese pueblo «compuesto de los mismos elementos que nosotros, que... jamás... es atacado de lepra, parálisis, letargía, enfermedades ulcerosas ni chancros u otros vicios del cuerpo que se ven superficialmente y en el exterior». No sospechaba que él y sus compañeros eran los adelantados vehículos de esos males.

CAPITULO 33 LA ALDEA DE LOS GRILLOS

Hacia el final de la tarde llegamos a la aldea. Estaba asentada en un claro artificial que dominaba el angosto valle de un torrente, el Igarapé do Leitáo, según descubrí más tarde, afluente de la margen derecha del Machado, donde se vierte algunos kilómetros más abajo de la influencia del Muqui.

La aldea consistía en cuatro casas casi cuadradas, y ubicadas en la misma línea, paralelamente al curso del torrente. Las dos casas más grandes servían de habitación, como se podía ver por las hamacas —hechas con cordones de algodón anudado—, suspendidas entre los postes; las otras dos (una de ellas intercalada entre las dos primeras) hacía tiempo que estaban desocupadas y ofrecían el aspecto de galpones o cobertizos. Después de un examen superficial parecían del mismo tipo que las casas brasileñas de la región. En realidad, su concepción era diferente, pues el plano de los postes que soportaban la alta techumbre de palma a dos aguas estaba inscripto en el interior del plano de la techumbre y era más pequeño que él, de tal manera que la construcción tomaba la forma de un hongo cuadrado. Empero, esta estructura no se veía por la presencia de falsos muros elevados en la dirección del techo aunque sin tocarlo. Esas empalizadas —pues de eso se trataba— eran troncos de palmeras aserrados transversalmente y plantados unos junto a otros (y atados entre sí), con la cara convexa hacia afuera. En la casa principal (la que se hallaba entre los dos galpones), los troncos estaban escotados para ahorrar aspilleras pentagonales, y la pared exterior estaba cubierta de pinturas sumariamente realizadas en rojo y negro con urucú y una resina. Esas pinturas representaban, en orden, y según un comentario indígena: un personaje, mujeres, un águila harpía, niños, un objeto en forma de aspillera, un sapo, un perro, un gran cuadrúpedo no identificado, dos bandas de trazos en zigzag, dos pescados, dos cuadrúpedos, un jaguar, y por último, un motivo simétrico compuesto de cuadrados, medias lunas y arcos.

Estas casas no se parecen en nada a las viviendas indígenas de

las tribus vecinas. Sin embargo, es probable que reproduzcan una forma tradicional. Cuando Rondón descubrió a los tupí-kawaíb, sus casas ya eran cuadradas o rectangulares con techo a dos aguas. Además, la estructura en forma de hongo no corresponde a ninguna técnica neobrasileña. Esas casas de alta techumbre están, por otra parte, documentadas por diversos testimonios arqueológicos de diversas civilizaciones precolombinas.

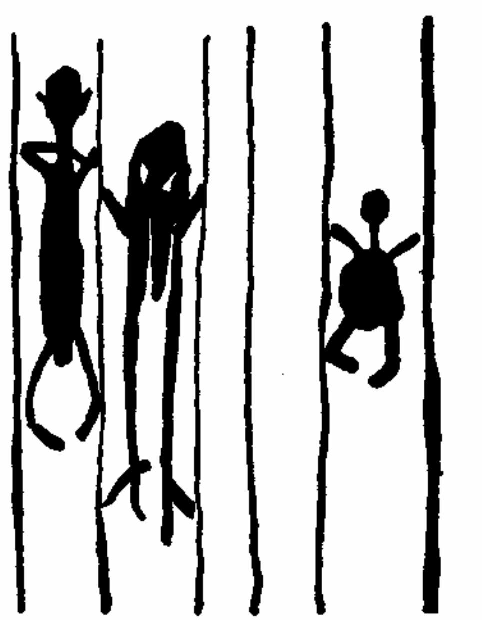


Fig. 52. — Detalle de las pinturas sobre la pared de una choza.

Otra originalidad de los tupí-kawaíb es que, igual que sus primos, los parintintin, no cultivan ni consumen tabaco. Cuando vieron desembalar nuestra provisión de tabaco en cuerda, el jefe de la aldea exclamaba con sarcasmo: *ianeapit* («¡son excrementos!»). Los informes de la comisión Rondón indican también que en la época de los primeros contactos los indígenas se mostraban tan irritados por la presencia de los fumadores que les arrancaban los cigarros y cigarrillos. Sin embargo, a diferencia de los parintintin, los tupí-kawaíb poseen un término para designar el tabaco: *tabak,* es decir el mismo que empleamos nosotros, derivado de los antiguos idiomas indígenas de las Antillas y verosímilmente de origen caribe. Un eventual resto puede encontrarse en los dialectos del Guaporé, que poseen el mismo término, ya sea porque lo han tomado del español (el portugués es *fumo),* ya porque las cul-

turas del Guaporé representan el extremo sudoeste de una vieja civilización antillano-guayánica (como tantos indicios lo sugieren), que también parece haber dejado vestigios en el valle bajo del Xingu. Hay que agregar que los nambiquara son fumadores inveterados de cigarrillos, mientras que los otros vecinos de los tupí-kawaíb —los kepkiriwat y los mundé— toman el tabaco por medio

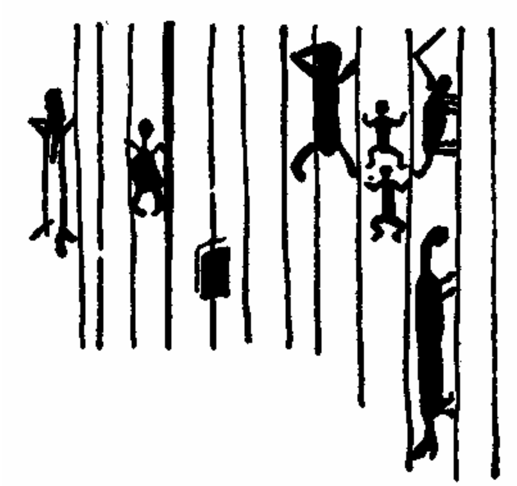


Fig. 53. — Otro detalle de las mismas pinturas.

de tubos insufladores. De ese modo, la presencia de un grupo de tribus sin tabaco en el sur de Brasil plantea un enigma, sobre todo si se considera que los antiguos tupí hacían gran uso de ese producto.

A falta de tabaco, la aldea nos recibiría con lo que los viajeros del siglo XVI llamaban «cauin» *(kauí,* dicen los tupí-kawaíb), es decir, una bebida de chicha de ese maíz cuyas muchas variedades cultivaban los indígenas en los desmontes quemados de los linderos de la aldea. Los antiguos viajeros describieron marmitas tan altas como hombres, donde se preparaba el líquido, y el papel que se daba a las vírgenes de la tribu, quienes escupían allí abundantemente para provocar la fermentación. ¿Las marmitas de los tupí-kawaíb eran demasiado pequeñas o la aldea carecía de otras vírgenes?: trajeron a las tres niñitas y se las hizo expectorar en la cocción de los granos triturados. Como la exquisita bebida, a la vez nutritiva y refrescante, fue consumida la misma noche, la fermentación no estaba muy avanzada...

La visita a la huerta permitió observar —alrededor de la gran jaula de madera antes ocupada por la harpía y aún sembrada de huesos— maníes, porotos, diversos ajíes, pequeños ñames, batatas,

mandioca y maíz. Los indígenas completan estos recursos mediante la recolección de frutos salvajes. Explotan también una gramínea de la selva: atan varios tallitos por su parte superior para que los granos que caen se acumulen en montoncitos. Esos granos se calientan en una fuente de cerámica hasta que estallan como el maíz frito, y tienen un sabor parecido al de éste.

Mientras que el «cahuin» atravesaba su complicado ciclo de mezclas y ebulliciones, revuelto por las mujeres por medio de cucharones hechos de medias calabazas, yo aprovechaba las últimas horas de sol para observar a los indios.

Además del taparrabo de algodón, las mujeres llevaban banditas muy apretadas alrededor de muñecas y tobillos, y collares de dientes de tapir o plaquetas de hueso de ciervo. Su rostro estaba tatuado con el jugo azul-negro del *jenipá:* en las mejillas una gruesa línea oblicua, desde el lóbulo de la oreja hasta la comisura de los labios, marcada con cuatro pequeños trazos verticales, y en el mentón cuatro líneas horizontales superpuestas, cada una de ellas adornada por debajo con una franja de estrías. El cabello, casi siempre corto, era frecuentemente peinado con un escarpidor o un instrumento más fino, hecho con palitos de madera unidos con hilo de algodón.

Los hombres tenían por única vestimenta el estuche peniano que he mencionado antes. Justamente, un indígena se estaba confeccionando uno nuevo. Arrancó ambos costados de una hoja fresca de *pacova* de su nervadura central y los desembarazó del reborde exterior coriáceo; luego los plegó en dos a lo largo. Imbricando las dos piezas (de 7 por 30 cm más o menos) una en la otra, de manera que ambos pliegues se unieran en ángulo recto, obtuvo una especie de escuadra, de dos espesores de hoja en los costados y cuatro en la punta, donde las dos bandas se entrecruzaban; una vez hecho esto, esta parte se rebate sobre su diagonal y los dos brazos se cortan y se tiran, de tal manera que el obrero en ese momento sólo tiene en sus manos un triangulito isósceles formado por ocho espesores. Lo redondea alrededor del pulgar, de adelante hacia atrás; secciona las partes superiores de ambos ángulos inferiores y cose los bordes laterales con una aguja de madera e hilo vegetal. El objeto está listo; ahora sólo hay que ponerlo en el lugar adecuado, estirando el prepucio a través de la abertura para que el estuche no se caiga y para que la tensión de la piel mantenga el miembro levantado. Todos los hombres llevan este accesorio, y si alguno de ellos ha perdido el suyo se apresura a apretar el extremo estirado de su prepucio bajo el cordel que le ciñe la espalda, a la altura de los riñones.

Las viviendas estaban casi vacías. Se veían allí las hamacas de piolín de algodón; algunas marmitas de tierra y una cazuela para secar al fuego la pulpa de maíz o de mandioca; recipientes de calabaza; morteros y mazas de madera; ralladores para mandioca, de

madera incrustada de espinas; tamices de cestería; buriles de diente de roedor; husos; algunos arcos de 1,70 m aproximadamente. Las flechas eran de diferentes tipos: ya de punta de bambú —lanceoladas para la caza o recortadas en dientes aserrados para la guerra—, ya de puntas múltiples, para la pesca. En fin, se veían algunos instrumentos musicales: una flauta de Pan con trece tubos y octavines de cuatro agujeros.

Por la noche, el jefe nos trajo, ceremoniosamente, el «cahuin» y un guiso de porotos gigantes y de ajíes que quemaba la boca; plato reconfortante después de seis meses entre los nambiquara, que no conocen ni la sal ni los pimientos, y cuyo delicado paladar exige además que las comidas sean inundadas de agua para enfriarlas antes de ser consumidas. Una pequeña calabaza contenía la sal indígena, agua oscura tan amarga que el jefe, que se contentaba con mirarnos comer, tuvo que probarla en nuestra presencia para tranquilizarnos, porque se podía confundir con un veneno. Este condimento se prepara con la ceniza de la madera del *toarí branca.* A pesar de la modestia de la comida, la dignidad con que fue ofrecida me recordó que los antiguos jefes tupíes tenían que «recibir» a menudo, según la expresión de un viajero.

Detalle más sorprendente aún: después de una noche que pasé en uno de los galpones, comprobé que mi cinturón había sido roído por los grillos. Jamás había sufrido las fechorías de esos insectos y nunca los había notado en ninguna de las tribus con las que viví: kaingang, caduveo, bororo, paressí, nambiquara, mundé. Sólo entre los tupí estaba destinado a vivir un contratiempo que ya habían conocido Yves d'Evreux y Jean de Léry, cuatrocientos años antes: «Y también para que, de una vez, describa yo a estas bestezuelas... (que), no mayores que nuestros grillos, salen así como éstos por la noche junto al fuego, y si algo encuentran no dejarán de roerlo. Pero principalmente, además de eso, se arrojaban de tal manera sobre los lazos y zapatos de guadamecí que, comiendo toda la parte superior, los que los tenían hallábanlos por la mañana al levantarse, todos blancos y desflecados...». Como los grillos (a diferencia de las termitas y otros insectos destructores), se conforman con roer la película superficial del cuero, y, en efecto, yo encontré mi cinturón «todo blanco y desflecado», testigo de una asociación extraña y exclusiva varias veces secular entre una especie de insectos y una agrupación humana.

En cuanto se levantó el sol, uno de nuestros hombres partió a la selva para matar algunas palomas que revoloteaban en los aledaños. Poco rato después se oyó un disparo al que nadie hizo caso. Sin embargo en seguida apareció un indígena, pálido y en un estado de excitación intensa; trató de explicarnos algo; Abaitara no estaba cerca para servir de intérprete. Sin embargo, del lado de la selva se oían grandes gritos, que se acercaban cada vez más; pronto el hom-

bre atravesó corriendo los cultivos, sosteniéndose con la mano izquierda el antebrazo derecho, de donde pendía una extremidad despedazada: se había apoyado en su fusil y había salido un tiro. Luis y yo deliberamos sobre lo que había que hacer. Tenía tres dedos casi seccionados y la palma aparentemente rota; la amputación parecía inevitable. Sin embargo, no nos animábamos a hacerla y dejar así inválido a ese compañero. Lo habíamos reclutado con su hermano en una aldehuela, cerca de Guiabá. Nos sentíamos particularmente responsables de él a causa de su juventud, y nos había conquistado con su lealtad y su delicadeza campesina. Para él, cuyo oficio era ocuparse de las bestias —se requería gran habilidad manual para el acarreo de las cargas hasta el lomo de las muías y de los bueyes—, la amputación hubiera sido una catástrofe. No sin temor, decidimos ubicar más o menos los dedos, hacer un aposito con los medios de que disponíamos y emprender la vuelta; en cuanto llegáramos al campamento, Luis conduciría al herido a Urupá, donde estaba nuestro médico, y si los indígenas lo querían yo permanecería entre ellos, acampando a orillas del río hasta que la embarcación viniera a buscarme quince días después (se necesitaban tres días para descender el río y más o menos una semana para remontarlo). Aterrorizados por un accidente del que temían que modificara nuestra disposición amistosa, los indios aceptaron todo lo que se les propuso. Mientras se preparaban, nos adelantamos retornando hacia la selva.

El viaje se realizó en una atmósfera de pesadilla; me quedan pocos recuerdos. El herido deliró durante todo el trayecto, caminando con paso tan vivo que no podíamos seguirlo; tomó la delantera al guía sin experimentar el menor titubeo sobre un itinerario que parecía haberse cerrado detrás de nosotros. Pudimos hacerlo dormir durante la noche a fuerza de somníferos. Felizmente no estaba habituado en absoluto a los medicamentos y éstos producían pleno efecto. Cuando alcanzamos el campamento, en la tarde del día siguiente, comprobamos que su mano estaba llena de gusanos, causa de insoportables dolores. Pero cuando tres días más tarde fue confiado al médico, la herida se había salvado de la gangrena, pues los gusanos habían ido consumiendo la carne podrida. La amputación no fue necesaria y una larga serie de pequeñas operaciones, que duraron cerca de un mes, y que probaron la habilidad de Vellard como vivisector y entomólogo, devolvieron a Emydio una mano aceptable. Cuando llegamos a Madeira en diciembre lo envié a Guiabá por avión, aún convaleciente, para que repusiera fuerzas. Pero en enero volví a esos parajes para encontrarme con el grueso de mi grupo, y visité a sus padres; los encontré llenos de reproches para conmigo; no ciertamente por los sufrimientos de su hijo, que consideraban como un incidente trivial en la vida del *sertáo* sino por haber cometido la barbaridad de exponerlo a volar por los aires, situación diabólica a la que no concebían cómo se podía someter a un cristiano.

CAPITULO 34 LA FARSA DEL JAPIM

He aquí cómo se componía mi nueva familia: Taperahi, el jefe de la aldea, y sus cuatro mujeres: Maruabai, la mayor, y Kunhatsin, hija suya, de un matrimonio anterior; Takwame y Ianopamoko, la joven paralítica. Este hogar poligámico criaba cinco niños: Kamini y Pwereza, muchachos que parecían tener 17 y 15 años respectivamente, y tres niñitas pequeñas: Paerai, Topekea y Kupekahi.

El lugarteniente del jefe, Potien, tenía alrededor de 20 años y era hijo de un matrimonio precedente de Maruabai. Había también una vieja, Wirakaru, sus dos hijos adolescentes, Takwari y Karamua, el primero soltero, el segundo casado con su sobrina apenas nubil, Penhana; finalmente, su primo Walera, un joven paralítico.

A la inversa de los nambiquara, los tupí-kawaíb no ocultan sus nombres, que, como lo habían notado los viajeros del siglo xvi, tienen un sentido entre los tupí: «Igual que nosotros con los perros y otros animales —decía Léry— ellos les dan indiferentemente nombres de cosas que les son conocidas, como Sarigoi, que es un animal de cuatro patas; Ariñán, una gallina; Arabutén, el árbol del Brasil; Pindó, una hierba grande, y otros semejantes.»

Lo mismo ocurría en todos los casos en que los indígenas me proporcionaron una explicación de sus nombres. Taperahi parecía ser una avecita con plumaje blanco y negro; Kunhatsin quería decir 'mujer blanca' o 'de piel clara'; Takwame y Takwari parecían dericar de *takwara,* una especie de bambú; Potien, un camarón de agua dulce; Wirakuru, un pequeño parásito del hombre (en portugués: *bicho de pé);* Karamua, una planta; Walera, también una especie de bambú.

Staden —otro viajero del siglo xvi— dice que las mujeres «toman ordinariamente nombres de pájaros, de peces y frutos», y agrega que cada vez que el marido mata a un prisionero, él y su mujer adoptan un nuevo nombre. Mis compañeros practicaban ese uso; así, Karamua se llama igualmente Janaku, porque, según se me explica, «ya ha matado a un hombre».

Los indígenas también adquieren nombres cuando pasan de la

infancia a la adolescencia y después a la edad adulta. Así, cada uno posee dos, tres o cuatro, que me comunica de buen grado. Esos nombres presentan un interés considerable, porque cada linaje utiliza preferentemente ciertos grupos formados a partir de las mismas raíces y que se refieren al clan. La aldea que estudiaba era en su mayoría del clan *mialat* ('del jabalí'); pero se había formado por intermatrimonios con otros clanes: *Paranawat* ('del río'), *Takwatip* ('del bambú') y algunos otros. Ahora bien, todos los miembros del último clan citado se llamaban con nombres derivados del epónimo: Takwame, Takwarumé, Takwari, Walera (que es un gran bambú), Topehi (fruto *de* la misma familia) y Karamua (también una planta, pero no identificada).

El rasgo más asombroso de la organización social de nuestros indios era el casi monopolio que el jefe ejercía sobre las mujeres del grupo. Sobre seis mujeres que habían pasado la pubertad, cuatro eran sus esposas. Si se considera que de las dos restantes, una de ellas —Penhana— es una hermana, por lo tanto prohibida, y la otra —Wirakaru— una vieja que ya no interesa más a nadie, es evidente que Taperahi posee tantas mujeres como le es materialmente posible. En su familia, el papel principal le corresponde a Kunhatsin, que, a excepción de Ianopamoko, inválida, es también la más joven y —según el juicio indígena, que confirma el del etnógrafo— de una gran belleza. Desde el punto de vista jerárquico, Maruabai es una esposa secundaria y su hija tiene precedencia sobre ella.

La mujer principal parece asistir a su marido más directamente que las otras. Estas se ocupan de los quehaceres domésticos: la cocina y los niños, que son educados en común, pasando indiferentemente de un seno a otro, de tal manera que no me fue posible determinar con exactitud cuáles eran sus madres respectivas. Por el contrario, la mujer principal acompaña a su marido en sus marchas, lo ayuda a recibir a los extranjeros, guarda los regalos, gobierna a toda la familia. La situación es inversa de la que había observado entre los nambiquara, donde es la mujer principal quien desempeña el papel de guardiana del hogar, en tanto que las jóvenes concubinas están estrechamente asociadas a las tareas masculinas.

El privilegio del jefe sobre las mujeres del grupo parece descansar primeramente sobre la idea de que el jefe tiene una naturaleza fuera de lo común. Se le reconoce un temperamento excesivo; está sujeto a trances en el curso de los cuales a veces es necesario dominarlo para impedir que "se entregue a actos homicidas (más adelante daré un ejemplo); posee don profético y otros talentos; en fin, su apetito sexual es mayor que el ordinario y para satisfacerse necesita un gran número de esposas. En el curso de dos semanas, durante las cuales compartí el campamento indígena, me sentí a menudo asombrado por la conducta anormal —en relación con la de sus compañeros— del jefe Taperahi. Parece atacado de manía

ambulatoria; por lo menos tres veces por día desplaza su hamaca y el cobertizo de palmas que lo protege de la lluvia, seguido siempre por sus mujeres, su lugarteniente Potien y sus niños. Todas las mañanas desaparece en la selva con mujeres y niños; los indígenas dicen que es para copular. Se los ve regresar media hora o una hora más tarde, y preparar una nueva mudanza.

En segundo lugar, el privilegio poligámico del jefe está compensado en cierta medida por el préstamo de mujeres a sus compañeros y a los extranjeros. Potien no es sólo un ayuda de campo; participa de la existencia de la familia del jefe, recibe de ella su subsistencia, en ocasiones sirve de nodriza seca a los infantes y goza de otros favores. En cuanto a los extranjeros, todos los autores del siglo xvi se explayaron sobre la liberalidad que los jefes tupinamba demostraban para con ellos. Ese deber de hospitalidad iba a manifestarse, desde mi llegada a la aldea, en beneficio de Abaitara, que obtuvo en préstamo a Ianopamoko, la cual, estando, por otra parte, encinta, compartió su hamaca hasta mi partida, y recibió de él su alimento.

Según las confidencias de Abaitara, esta generosidad no era desinteresada. Taperahi proponía a Abaitara cederle a lanopamoko con carácter definitivo a cambio de su hijita Topehi, de ocho años aproximadamente —*karijiraen taleko ahi nipoka,* «el jefe quiere desposar a mi hija»—. Abaitara no se mostraba muy entusiasta, pues lanopamoko, inválida, casi no podía desempeñarse como compañera: «Ni siquiera es *capaz* de ir a buscar agua al río», decía él. Además, el intercambio entre una adulta físicamente disminuida y una niñita sana y plena de promesas parecía demasiado desparejo. Abaitara tenía otras pretensiones: contra Topehi, esperaba recibir a la pequeña Kupekahi, de dos años de edad, haciendo notar que era hija de Takwame —como él, miembro del clan Takwatip—, y sobre la cual él podía ejercer su privilegio de tío uterino. Según esos planes, Takwame misma debía ser cedida a otro indígena del puesto de Pimienta Bueno. El equilibrio matrimonial se habría restablecido entonces parcialmente, pues Takwari era, por su lado, «prometido» de la pequeña Kupekahi y una vez acabadas todas estas transacciones Taperahi, de cuatro mujeres, habría perdido dos, pero, con Topehi habría ganado una tercera.

Ignoro cuál fue el resultado de estas discusiones. Pero durante los quince días de vida común suscitaron tensiones entre los protagonistas, y la situación se volvía a veces inquietante. Abaitara, a pesar de sus 30 o 35 años, estaba perdidamente prendado de su novia de dos años, quien le parecía una esposa de acuerdo con sus sentimientos. Le hacía pequeños presentes y cuando ella corría a lo largo de la orilla no se cansaba de admirar y de hacerme admirar sus robustas formitas. ¡Qué hermosa muchacha sería dentro de diez o doce años! A pesar de sus años de viudez, esta larga espera no lo

asustaba (claro está, contaba con Ianopamoko para asegurarse el intervalo). En las tiernas emociones que le despertaba la niñita, se mezclaban inocentemente fantasías eróticas proyectadas hacia el porvenir, un sentimiento muy paternal de su responsabilidad hacia la pequeña y la camaradería afectuosa de un hermano mayor a quien le hubiera llegado una hermanita en el ocaso de su vida.

Otro correctivo para la desigualdad en la repartición de las mujeres es el que proporciona el levirato —herencia de la mujer por el hermano del marido difunto—. De este modo había sido casado Abaitara, contra su voluntad, con la mujer de su hermano mayor muerto; tuvo que ceder a las órdenes de su padre y a la insistencia de la mujer que «lo rondaba continuamente». ¡Al mismo tiempo que el levirato, los tupí-kawaíb practican la poliandria fraternal!; la pequeña Penhana, flacucha y apenas púber, se prodigaba entre su marido Karamua y sus cuñados Takwari y Walera, este último tan sólo hermano clasificatorio de los otros dos: «Presta (su mujer) a su hermano», pues «el hermano no es celoso de su hermano». Por lo común, los cuñados y las cuñadas, si bien no se evitan, observan una conducta reservada. El día en que la mujer ha sido prestada, en sus relaciones con su cuñado reina cierta familiaridad. Charlan, ríen juntos y el cuñado le da de comer. Un día en que Takwari había tomado a Penhana, aquél almorzaba a mi lado. Cuando comenzó su comida pidió a su hermano Karamua que «fuera a buscar a Penhana para que ella comiera»; Penhana no tenía hambre porque ya había almorzado con su marido; sin embargo vino, aceptó un bocado y partió en seguida. Igualmente, Abaitara dejaba mi fogata y llevaba su comida junto a lanopamoko para comerla con ella.

Así pues, entre los tupí-kawaíb, lo que resuelve el problema planteado por las prerrogativas del jefe en materia conyugal es una combinación de poliginia y poliandria. Pocas semanas después de haberme despedido de los nambiquara, era asombroso comprobar hasta qué punto grupos geográficamente muy vecinos pueden dar soluciones diferentes a problemas idénticos. Pues entre los nambiquara también —lo hemos visto— el jefe tiene un privilegio poligámico, de donde resulta el mismo desequilibrio entre el número de hombres jóvenes y el de las esposas disponibles. Pero en vez de acudir a la poliandria como los tupí-kawaíb, los nambiquara permiten la práctica de la homosexualidad a los adolescentes. Los tupí-kawaíb aluden con injurias a tales usos. Por lo tanto, los condenan. Pero, como lo hacía notar maliciosamente Léry, refiriéndose a los antepasados de éstos: «Porque a veces, atufándose uno contra otro, se llaman *tyvire* (los tupí-kawaíb dicen de modo casi análogo: *teukuruwa),* es decir, 'bardaje'; de aquí se puede conjeturar (pues nada afirmo) que este abominable pecado se comete entre ellos».

Entre los tupí-kawaíb, la jefatura era objeto de una organización compleja a la cual nuestra aldea permanecía simbólicamente

apegada, un poco como esas pequeñas cortes en decadencia donde un fiel se obliga a desempeñar el papel de chambelán para salvar el prestigio de la dignidad real. Eso parecía Potien al lado de Taperahi; por su asiduidad en servir a su señor, el respeto que le manifestaba y la deferencia que, a cambio de ello, le prestaban los otros miembros del grupo, se hubiera dicho que Taperahi mandaba aún, como antaño Abaitara, a algunos miles de subditos o vasallos. En ese tiempo la corte incluía por lo menos cuatro grados: el jefe, los guardias *de corps,* los oficiales menores y los compañeros. El jefe tenía derecho de vida y de muerte. Como en el siglo xvi, el procedimiento normal de ejecución era la inmersión; de ella se encargaban los oficiales menores. Pero el jefe también se encarga de su pueblo; y atiende las negociaciones con los extranjeros, no sin presencia de ánimo, como lo comprobé más adelante.

Yo tenía una gran marmita de aluminio que servía para cocer el arroz. Una mañana, Taperahi, acompañado por Abaitara como intérprete, vino a pedírmela; a cambio, él se comprometía a tenerla a nuestra disposición llena de «cauin» durante todo el tiempo que pasáramos juntos. Yo intenté explicar que ese utensilio de cocina nos resultaba indispensable, pero mientras Abaitara traducía yo observaba con sorpresa el rostro de Taperahi, del cual no se desprendía una sonrisa despejada, como si mis palabras respondieran a todos sus deseos. Y, en efecto, cuando Abaitara hubo terminado la exposición de las razones de mi negativa, Taperahi, siempre contento, empuñó la marmita y la agregó sin más a su material. No me quedaba más que someterme. Por otra parte, fiel a su promesa, Taperahi me proveyó durante una semana entera de un «cauin» de lujo, compuesto de una mezcla de maíz y de *tocan;* yo hice un consumo prodigioso, limitado tan sólo por la preocupación de salvaguardar las glándulas salivales de las tres criaturas. El incidente recordaba un pasaje de Yves d'Evreux: «Si alguno de ellos desea poseer algo que pertenece a su semejante, le dice francamente su voluntad; y es necesario que la cosa sea bien cara al que la posee, si no la da incontinenti, a cuenta empero de que si el solicitante tiene cualquier otra cosa que el donante aprecie, aquél se la dará todas y cuantas veces se la pida.»

Los tupí-kawaíb tienen una concepción del papel del jefe bastante diferente de la de los nambiquara. Cuando se les piden explicaciones sobre este punto dicen: «El jefe está siempre gozoso.» El extraordinario dinamismo que manifestaba Taperahi en todas las ocasiones es la mejor prueba de esa fórmula; empero, no se explica tan sólo por actitudes individuales, ya que, a la inversa de lo que ocurre entre los nambiquara, la jefatura tupí-kawaíb es hereditaria en línea masculina: Pwereza sería el sucesor de su padre; ahora bien, Pwereza parecía más joven que su hermano Kamini, y he recogido otros indicios de una posible preeminencia del menor sobre el mayor.

Antiguamente, una de las funciones que incumbían al jefe era la de ofrecer fiestas, donde era llamado «señor» o «dueño». Hombres y mujeres se cubrían el cuerpo de pinturas (sobre todo con el jugo violeta de una hoja no identificada, que también servía para pintar la alfarería), y había sesiones de danza con canto y música; el acompañamiento se hacía con cuatro o cinco grandes clarinetes, fabricados con troncos de bambú de 1,20 m, en la punta de los cuales había un pequeño tubo, también de bambú, que llevaba una lengüeta simple recortada en el costado y estaba mantenido en el interior por medio de un tapón de fibras. El «maestro de ceremonias» ordenaba que los hombres se ejercitasen en llevar un flautista sobre los hombros, juego competitivo que recuerda el levantamiento del *mariddo* entre los bororo y las carreras de los ge con un tronco de árbol.

Las invitaciones eran hechas con anticipación para que los participantes tuvieran tiempo de amontonar y ahumar pequeños animales tales como ratas, monos, ardillas, que llevaban enhebrados alrededor del cuello. El juego de la rueda dividía la aldea en dos bandos: los menores y los mayores. Los equipos se reunían en el extremo oeste de un terreno circular, mientras dos lanzadores, pertenecientes a cada campo, tomaban respectivamente posición al norte y al sur. Se tiraban, haciéndolo rodar, una especie de aro macizo, hecho con una sección de tronco. Cuando este blanco pasaba por delante de los tiradores, cada uno trataba de alcanzarlo con una flecha. Por cada tiro al blanco, el ganador se apoderaba de una flecha del adversario. Este juego posee asombrosos análogos en América del Norte.

Finalmente se tiraba al blanco sobre un muñeco, y no sin riesgo, pues aquel cuya flecha se clavara en el poste que servía de soporte estaría tocado por un destino fatal de origen mágico; lo mismo les ocurriría a los que tuvieran la audacia de esculpir un muñeco de madera con forma humana en vez de una muñeca de paja, o uno que representara un mono.

Así transcurrían los días recogiendo los restos de una cultura que había fascinado a Europa y que quizá desapareciera sobre la margen derecha del Alto Machado en el momento mismo de mi partida: yo subía a la embarcación que volvía de Urupá, el 7 de noviembre de 1938, y los indígenas tomaban la dirección de Pimenta Bueno para reunirse con los compañeros de Abaitara y su familia.

Sin embargo, hacia el fin de esta liquidación melancólica del activo de una cultura moribunda me estaba reservada una sorpresa. Fue al comenzar la noche, cuando todos aprovechan los últimos resplandores de la fogata para entregarse al sueño. El jefe Taperahi ya estaba acostado en su hamaca; comenzó a cantar con una voz lejana y titubeante, que apenas parecía pertenecerle. Inmediatamente, dos hombres (Walera y Kamini) vinieron a agacharse a sus

pies; un escalofrío de excitación atravesó al pequeño grupo. Walera lanzó algunos llamados; el canto del jefe se precisó, su voz se afirmó. Y, de pronto, comprendí lo que estaba viendo: Taperahi estaba actuando una pieza de teatro, o más exactamente una opereta, con mezcla de canto y de texto. El solo encarnaba una docena de personajes. Pero cada uno de ellos se distinguía por un tono especial de voz —aguda, en falsete, gutural, en bordón—; y por un tema musical que constituía un verdadero leitmotiv. Las melodías parecían extrañamente próximas al canto gregoriano. Después de la *Consagración* evocada por las flautas nambiquara, me parecía oír una versión exótica de *Bodas.*

Con la ayuda de Abaitara —tan interesado en la representación que era difícil arrancarle comentarios —pude hacerme una vaga idea del tema. Se trataba de una farsa cuyo héroe era el pájaro *japim* (una oropéndola de plumaje negro y amarillo, cuyo canto modulado parece una voz humana) y sus compañeros, animales —tortuga, jaguar, halcón, hormiguero, tapiz, lagarto, etc.—; cosas: palo, maza, arco; y, finalmente, espíritus, como el fantasma Maira. Cada uno se expresaba en un estilo tan conforme a su naturaleza que muy rápidamente llegué a identificarlos por mi cuenta. La intriga se desarrollaba en torno de las aventuras del *japim,* quien, amenazado al principio por los otros animales, los engañaba de diversas maneras y finalmente los vencía. La representación, que fue repetida (¿o continuada?) durante dos noches consecutivas, duró unas cuatro horas cada vez. Por momentos Taperahi parecía invadido por la inspiración; hablaba y cantaba abundantemente; las carcajadas surgían de todos lados. Otras veces parecía agotarse: su voz se hacía débil, trataba diferentes temas sin detenerse en ninguno. Entonces, uno de los recitadores, o ambos a la vez, venía a socorrerlo, ya sea renovando sus llamados, que daban al actor principal un respiro, ya proponiéndole un tema musical, ya, en fin, asegurando temporariamente uno de los papeles, de tal manera que por un momento se asistía a un verdadero diálogo. Una vez repuesto, Taperahi comenzaba un nuevo desarrollo.

A medida que la noche avanzaba se percibía que esta creación poética se acompañaba de una pérdida de conciencia y que el actor era superado por sus personajes. Sus diferentes voces se le hacían extrañas; cada una de ellas adquiría una naturaleza tan marcada que era difícil creer que pertenecían todas al mismo individuo. Al final de la segunda sesión, Taperahi, siempre cantando, se levantó bruscamente de su hamaca y se puso a circular de manera incoherente reclamando «cauin»; había sido «aprehendido por el espíritu»; de golpe, empuñó un cuchillo y se precipitó sobre Kunhatsin, su mujer principal, que a duras penas consiguió escapar hacia la selva, mientras los otros hombres lo reducían y lo obligaban a ir hacia su hamaca, donde en seguida se durmió. Al día siguiente todo era normal.

CAPITULO 35
AMAZONIA

Al llegar a Urupá, donde comienza la navegación de motor, encontré a mis compañeros instalados en una espaciosa cabana de paja levantada sobre estacas y dividida en varios compartimientos por medio de tabiques. No teníamos nada más que hacer, excepto vender los restos de nuestro material a la población local o intercambiarlos por pollos, huevos o leche —pues había algunas vacas—, vivir perezosamente y recuperar nuestras fuerzas esperando a que el río, crecido a causa de las lluvias, permitiera al primer navio de la estación subir hasta allí, lo cual llevaría sin duda unas tres semanas. Cada mañana, disolviendo en la leche nuestras reservas de chocolate, desayunábamos contemplando a Vellard, que extraía astillas de hueso de la mano de Emydio y le iba dando forma. El espectáculo tenía algo de nauseabundo y de fascinante; se combinaba en mi pensamiento con el de la selva, pleno de formas y amenazas. Me puse a dibujar, tomando mi mano izquierda por modelo, paisajes con manos que emergían de cuerpos retorcidos y enmarañados como lianas. Después de una docena de bosquejos, desaparecidos casi todos durante la guerra (¿en qué granero alemán están hoy olvidados?), me sentí consolado y volví a la observación de las cosas y de las gentes.

Desde Urupá hasta el río Madeira, los puestos de la línea telegráfica están junto a cabanas de buscadores de caucho que dan razón de ser al poblamiento esporádico de las orillas. Parecen menos absurdos que los de la meseta y el género de vida que allí se lleva comienza a perder su carácter de pesadilla. Por lo menos se matiza y se diversifica en función de los recursos locales. Se ven huertas de sandías, nieve tibia y rosada de los trópicos; corrales de tortugas cautivas que aseguran a las familias el equivalente del pollo dominical. En los días de fiesta, éste aparece también bajo la forma de *galinha em molho pardo* ('gallina en salsa oscura'), y se completa con un *bolo podre* (literalmente: 'pastel podrido'), con un *chá de burro* ('tisana de asno' es decir maíz con leche) y de *baba de mofa* ('saliva de moza': queso blanco bañado en miel). El jugo tóxico de

la mandioca, fermentado durante semanas con pimientos, proporciona una salsa fuerte y aterciopelada. Es la abundancia: *Aqui só falta o que nao tem:* aquí sólo falta lo que no se tiene.

Todos estos platos son «colosales» delicias —pues el lenguaje amazónico se complace en los superlativos—. Por regla general, un remedio o un plato son buenos o malos «como el demonio»; una caída de agua es «vertiginosa»; una pieza de caza, «un monstruo»; y una situación, «abisínica». La conversación proporciona una sabrosa muestra de deformaciones lugareñas. Tal la inversión de los fonemas: *percisa* por *precisa; precitamente* por *perfeitamente; Tribucio* por *Tiburcio.* También se acompaña por largos silencios, cortados solamente por solemnes interjecciones: *«¡Sim Senhor!»* o *«¡Disparate!»,* que se refieren a toda clase de pensamientos confusos u oscuros, como la selva.

Algunos comerciantes ambulantes, *regataos* o *mascates* —generalmente sirios o libaneses— llevan, después de semanas de viaje en piragua, medicamentos y diarios viejos, igualmente deteriorados por la humedad. Por un número abandonado en la choza de un buscador de caucho me enteré, con cuatro meses de retraso, de los acuerdos de Munich y la movilización. También las fantasías de los habitantes de la selva son más ricas que las de los habitantes de la sabana. Están los poetas, como esa familia en la que el padre y la madre, llamados Sandoval y María, respectivamente, componen los nombres de los niños a partir de ese conjunto de sílabas. Las niñas se llaman Valma, Valmaria y Valmarisa; los muchachos Sandomar y Marival, y en la generación siguiente: Valdomar y Valkimar. Los pedantes llaman a sus hijos Newton y Aristóteles y se entregan al paladeo de esos medicamentos tan populares en Amazonia que se llaman: Tintura preciosa, Tónico oriental, Específico Gordona, Píldoras de Brístol, Agua inglesa y Bálsamo celeste. A veces toman, con fatales consecuencias, biclorhidrato de quinina en lugar de sulfato de sodio; contraen tal grado de hábito que necesitan tomar de golpe un tubo entero de aspirinas para calmar un dolor de muelas. De hecho, un pequeño depósito en el curso inferior del Machado parecía expedir apenas simbólicamente, por piragua, río arriba, tan sólo dos especies de mercaderías: rejas sepulcrales e irrigadores.

Junto a esa medicina «sabia» existe otra popular, que consiste en *resguardos* ('prohibiciones') y *oraçoes* ('oraciones'). Mientras la mujer está encinta no está sujeta a ninguna prohibición alimentaria. Después del parto y durante los ocho primeros días tiene derecho a carne de pollo y de perdiz. Hasta el cuadragésimo día, además de los precedentes, come ciervo y algunos peces *(pacú, piava, sardinha).* A partir del cuadragésimo primer día puede reanudar las relaciones sexuales y agregar a su régimen alimentario el jabalí y los peces llamados «blancos». Durante un año le están prohibidos el tapir, la tortuga terrestre, el ciervo rojo, el *mutum,* los peces «de

cuero»: *jatuarama y curimata.* Lo que los informadores comentan así: *Isso é mandamento da lei de Deus, isso é do inicio do mundo, a mulher só é purificada depois de 40 días. Se nao faz, o fim é triste. Depois do tempo da menstruaçáo, a mulher fica immunda, o homem que anda com ela fica immundo também; é a leí de Deus para mulher.* Como explicación final: *E uma cousa muita fina, a mulher.*[1] He aquí ahora, en los confines de la magia negra, la *«Oraçáo do sapo seco»,* que se encuentra en un libro de buhonería, el *Livro do Sao Cypriano.* Se consigue un gran sapo *cururú* o *sapo leiteiro;* se lo entierra hasta el cuello un viernes, se le dan brasas, él las traga. Ocho días después se lo puede ir a buscar: ha desaparecido. Pero en el mismo lugar nace un «cepo de árbol de tres ramas», de tres colores. La rama blanca es para el amor, la roja para la desesperación, la negra para el duelo. El nombre de la oración se debe a que el sapo se seca; ni siquiera lo comen las aves de rapiña. Se recoge la rama que corresponde a la intención del oficiante y se la esconde: *e cousa muita occulta.* La oración se pronuncia en el momento de enterrar el sapo:

> *Eu te enterro com palma de chao lá dentro.*
> *Eu te prende baixo de meus pés até como fór o possivel.*
> *Tens que me livrar de tudo quanto e perigo. So soltarei vocé quando terminar minha missáo. Abaixo de Sao Amaró será o meu protetor. As undas do mar seráo meu livramento. Na pólvora do sol será meu descanso. Anjos da minha guarda sempre me accompanham.*
> *E o Satanaz nao terà, força me prender.*
> *Na hora chegada no pinga de meio dia Esta oraçáo sera ouvida.*
> *Sao Amaró vocé e supremes senhores dos animaes crueis.*
> *Sera o meu protetor Mariterra* (?). *Amen.*[2]

También se practica la *Oraçáo da fava* ('del haba') y la *Oraçáo do morcego* ('del murciélago').

1. Es el mandamiento de la ley de Dios; esto viene del comienzo del mundo. La mujer es purificada sólo al cuadragésimo día. Si esto no se hace, la conse cuencia es triste. Después de la menstruación, la mujer está inmunda, y el hom bre que la frecuenta se vuelve inmundo también; es la ley que Dios ha hecho para la mujer. La mujer es algo muy delicado.

2. Yo te entierro bajo un pie de tierra, aquí abajo. / Te tomo bajo mis pies tanto como sea posible. / Debes liberarme de todo cuanto sea peligro. / Sólo te liberaré una vez que termine mi misión. / Mi protector se encontrará bajo la invocación de Sao Amaro. / Las olas del mar serán mi liberación. / En el polvo de la tierra estará mi reposo. / Angeles de mi guarda, acompañadme siem pre. / Y Satán no tendrá la fuerza de asirme. / Cuando sea exactamente la hora de mediodía esta oración será oída. / Sao Amaro, tú y los supremos señores de los animales crueles. / Será mi protector Mariterra (?). / Amén.

En las inmediaciones de los ríos navegables por pequeñas embarcaciones de motor, allí donde la civilización —representada por Manaos— ya no es un recuerdo casi borrado sino una realidad con la cual es posible retomar contacto, quizá dos o tres veces en el curso de una existencia, están los frenéticos y los inventores. Así, ese jefe de puesto que abre gigantescos cultivos en plena selva para él, su mujer y sus dos hijos, fabrica fonógrafos y toneles de aguardiente. Contra él se encarniza el destino: su caballo es atacado todas las noches por vampiros. Le hace un arnés con tela de carpa, pero el caballo lo desgarra contra las ramas; entonces intenta pintarlo con pimiento, luego con sulfato de cobre, pero los vampiros «secan todo con sus alas» y siguen chupando la sangre del pobre animal. El único medio eficaz fue vestir al caballo de jabalí por medio de cuatro pieles cortadas y cosidas. Su imaginación, que nunca es pobre, lo ayuda a olvidar una gran decepción: la visita a Manaos, donde todas sus economías desaparecen entre los médicos, que lo explotan, el hotel, que lo mata de hambre, y sus niños, que vacían las tiendas con la complicidad de los proveedores.

Quisiera poder evocar más largamente esos penosos personajes de la vida amazónica, alimentados de excentricidad y de desesperanza. Héroes o santos como Rondón y sus compañeros, que siembran el mapa de territorios inexplorados con los nombres del calendario positivista; muchos de ellos se dejaron asesinar antes que responder a los ataques de los indios. Cabezas huecas que corren al fondo de los bosques a extrañas citas con tribus que sólo ellos conocen, cuyas humildes cosechas saquean antes de haber sido alcanzados por una sola flecha. Soñadores, que edifican en algún valle descuidado un imperio efímero. Maniáticos, que despliegan en la sociedad el género de actividad que a otros les valió antaño un virreinato. Víctimas, en fin, de esa embriaguez mantenida por gentes más poderosas que ellos y cuyo extraño destino es ilustrado por los buscadores de aventuras del río Machado, al borde de las selvas que ocupan los mundé y los tupí-kawaíb.

Transcribiré aquí un relato, torpe pero no desprovisto de grandeza, que recorté un día de una gaceta amazónica.

Extracto de *A Pena Evangélica* (1938)

En 1920 el precio del caucho declinó, y el gran jefe (coronel Raymundo Pereira Brasil) abandonó los *seringaes* que, aquí, a orillas del Igarapé Sao Thomé permanecían vírgenes o casi vírgenes. El tiempo pasaba. Desde que dejara las tierras del coronel Brasil, mi alma de adolescente había conservado, grabado en caracteres indelebles, el recuerdo de esas fértiles selvas. Despertaba de la apatía en que nos había sumergido la súbita caída del caucho y yo, que ya estaba bien entrenado y habituado a la Bertholletia Excelsa, recordé de golpe los *castanhaes* que veía en Sao Thomé.

En el Grand Hotel de Belem do Pará encontré un día a mi antiguo

patrón, el coronel Brasil. Aún tenía las huellas de su antigua riqueza. Le pedí permiso para ir a trabajar «sus» castaños. Y él con benevolencia me dio la autorización; habló y dijo: «Todo eso está abandonado; está muy lejos y allí ya no quedan más que los que no pudieron escaparse. No sé cómo viven, y ni siquiera me interesa. Tú puedes ir allá.»

Reuní unos pequeñísimos recursos, pedí la *aviaçáo* [así se llama la mercadería comprada a crédito] a las casas J. Adonias, Adelino G. Bastos y Gonçalves, Pereira y Compañía; compré un pasaje en un barco de la *Amazon River,* y emprendí el curso del Tapajoz. Nos volvimos a encontrar en Itaituba: Rufino Monte Palma, Melentino de Telles de Mendonça y yo. Cada uno de nosotros llevaba cincuenta hombres. Nos asociamos y triunfamos. Llegamos pronto a la desembocadura del Igarapé Sao Thomé. Allí encontramos toda una población abandonada y sombría: viejos embrutecidos, mujeres casi desnudas, niños anquilosados y temerosos. Una vez que construimos los cobertizos, y cuando todo estuvo preparado, reuní a mi personal y a toda esa familia y les dije: «He aquí la *boia* para cada uno, cartucho, sal y harina. En mi barraca no hay ni reloj ni calendario; el trabajo comienza cuando podemos distinguir los contornos de nuestras manos callosas y la hora del reposo viene con la noche que Dios nos ha dado. Los que no estén de acuerdo no comerán; deberán conformarse con sopa de nueces de palmera y sal de brotes de *anaja* de cabeza gorda [del brote de esta palmera se extrae, haciéndolo hervir, un residuo amargo y salado]. Tenemos provisiones para sesenta días, y debemos aprovecharlas; no podemos perder una sola hora de este tiempo precioso.» Mis socios siguieron mi ejemplo y sesenta días más tarde teníamos mil cuatrocientas veinte barricas [cada barrica contiene aproximadamente 130 litros] de castañas. Cargamos las piraguas y descendimos con la tripulación conveniente hasta Itaituba. Yo me quedé con Rufino Monte Palma y el resto del grupo para tomar el barco de motor *Santelmo,* que nos hizo esperar quince días enteros. Una vez que llegamos al puerto de Pimental nos embarcamos con las castañas y todo el resto en la *gaiola Sertanejo,* y en Belem vendimos las castañas a 47 muréis 500 el hectolitro [2 dólares 30]. Desgraciadamente murieron cuatro en el viaje. Nunca más volvimos. Pero hoy en día, con los precios, que van hasta 220 muréis el hectolitro —el mayor precio alcanzado según los documentos que poseo, durante la temporada 1936-37—, ¿qué ventajas no nos promete el trabajo de la castaña, que es una cosa cierta y positiva, no como el diamante subterráneo, con su eterna incógnita? Mirad, amigos cuiabanos, cómo se hace castaña de Pará en el Estado de Mato Grosso.

Todavía éstos, en sesenta días, ganaron para 150 o 160 personas un total equivalente a 3500 dólares. Pero, ¿qué decir de los buscadores de caucho, a cuya agonía pude asistir en mis últimas semanas de permanencia?

CAPITULO
36
SERINGAL

Las dos especies principales de árboles de látex, *hevea y castilloa,* son llamadas respectivamente en la jerga local *seringa y caucha;* la primera es también la más importante; sólo crece en las inmediaciones de los ríos, cuyas orillas constituyen un dominio impreciso, concedido por una vaga autorización del gobierno, no a propietarios sino a «patrones»; estos *patróes do seringal* son los terratenientes de un depósito de víveres y provisiones diversas, ya a título independiente, ya, más a menudo, como concesionarios de un empresario o de una pequeña compañía de transporte fluvial que posee el monopolio de la navegación en el curso y los afluentes de un río. El buscador de caucho es, en principio, de manera significativa, un «cliente», y se denomina *freguéz.* Cliente de la tienda de la zona donde se instala, en la cual se compromete a comprar todas sus mercaderías, la *aviaçao* (que no tiene nada que ver con la aviación), y a vender toda su cosecha, mediante el adelanto de sus herramientas y de una temporada de víveres, que se anota inmediatamente a su cuenta, contra el otorgamiento de un asentamiento llamado *colocaçao:* grupo de itinerarios, las *estradas,* en forma de argolla, que llega por sus extremos a la choza construida sobre la orilla y que hace el servicio de los principales árboles productores ya localizados en la selva por otros empleados del patrón: el *mateiro y* el *ajudante.*

Todas las mañanas, temprano (pues se cree que conviene trabajar en la oscuridad), el *seringueiro* recorre uno de sus caminos provisto de la *faca,* cuchillo curvo, y de la *coronga,* lámpara que lleva fijada en su sombrero, a la manera de un minero. Incide las *seringas* según técnicas delicadas llamadas «de bandera» o «de espinazo de pescado», pues el árbol mal cortado corre el riesgo de secarse o de agotarse.

Hacia las diez de la mañana han sido trabajados de ciento cincuenta a ciento ochenta árboles; después de almorzar, el *seringueiro* regresa a su «camino» y recoge el látex que chorreó desde la mañana en los trozos de cinc fijados al tronco, cuyo contenido vuel-

ca en una bolsa, que él mismo confeccionó con algodón basto impregnado de caucho. A la vuelta, hacia las cinco de la tarde, comienza la tercera fase o «engorde» de la bola de caucho que se está formando: la «leche» es lentamente incorporada a la masa ensartada en un palo transversal que se suspende por encima de una fogata. El humo la coagula en capas delgadas que se emparejan haciéndolas girar lentamente alrededor de su eje. Esta unidad se considera terminada cuando alcanza un peso estándar que oscila entre treinta y setenta kilos, según las regiones. La confección de una bola puede llevar varias semanas, cuando los árboles están cansados. Las bolas (de las que existen numerosas variedades según la calidad del látex y la técnica de fabricación) son depositadas a lo largo del río, adonde el patrón viene todos los años a recogerlas para comprimirlas en su depósito, haciendo *peles de borracha* ('pieles de caucho'); después las amarra en jangadas destinadas a disgregarse al saltar las caídas de agua para ser pacientemente reconstituidas al pie de éstas, hasta la llegada a Manaos o a Belem.

Así pues, para simplificar una situación a menudo compleja, el *seringueiro* depende del patrón, y éste de la compañía de navegación que fiscaliza las vías principales. Este sistema es una consecuencia de la baja de su cotización en bolsa, que se produjo a partir de 1910, cuando el caucho de plantación de Asia vino a competir con la cosecha silvestre brasileña. En tanto que la explotación propiamente dicha perdía su interés, salvo para los necesitados, el transporte fluvial seguía siendo tanto más remunerador cuanto que las mercaderías se venden en el *seringal* aproximadamente a cuatro veces su precio de mercado. Los más poderosos abandonaron el caucho para reservarse el flete que les daba el control del sistema sin los riesgos, pues el *patráo* está doblemente a merced del transportador, ya porque éste decida elevar sus tarifas, ya porque se rehuse a aprovisionarlo. Pues un patrón cuya tienda está vacía pierde sus clientes: desaparecen sin pagar la deuda o bien mueren de hambre en el lugar.

El patrón está en manos del transportador; el cliente, en las del patrón. En 1938, el caucho valía menos de cincuenta veces su propio precio del final del gran *boom;* a pesar de un alza temporaria de las acciones durante la última guerra mundial, la situación no ha mejorado en la actualidad. Según los años, la cosecha de un hombre, en el Machado, varía entre 200 y 1200 kilos. En la hipótesis más favorable, sus ingresos le permitían, en 1938, comprar más o menos la mitad de las mercaderías básicas: arroz, porotos negros, carne desecada, sal, balas de fusil, querosén y telas de algodón, que son indispensables para su supervivencia. La diferencia se cubre gracias a la caza, por una parte, y por otra, al endeudamiento que comenzó antes de su instalación y que se acrecienta casi siempre hasta su muerte.

Es útil transcribir aquí el presupuesto mensual de una familia de cuatro personas, tal como se establecía en 1938. Las variaciones de

precio del kilo de arroz permitirán restablecerlo, si se desea, en valor oro:

	Precio en muréis	
	unitario	*global*
4 kilos de grasa de cocina	10,500	42
5 » » *azúcar*	4,500	22,500
3 » » *café*	5	15
1 litro de querosén	5	5
4 barras de jabón	3	12
3 kilos de sal (para la *caza*)	3	9
20 balas, calibre 44	1,200	24
4 libras de tabaco	8,500	34
5 blocks de papel de cigarrillos	1,200	6
10 cajas de fósforos	0,500	5
100 gramos de pimienta (para saladuras)	3	3
2 cabezas de ajo	1,500	3
4 cajas de leche condensada (para bebés)	5	20
5 kilos de arroz	3,500	17,500
30 litros de «harina» de mandioca	2,500	75
6 kilos de *xarque* (carne desecada)	8	48
Total		341

En un presupuesto anual hay que agregar los cortes de algodón, cada uno de los cuales valía —en 1938— de 30 a 120 muréis; el calzado: 40 a 60 muréis el par; el sombrero, 50 a 60 muréis, en fin, las agujas, los botones y el hilo, y los medicamentos que se consumen de manera asombrosa. Para dar una idea, el comprimido de quinina (se necesitaría uno por día para cada miembro de la familia) o de aspirina cuesta 1 muréis. Recordemos que en la misma época, en Machado, una «temporada» muy buena (la cosecha de caucho dura de abril a setiembre, pues la selva es intransitable durante las lluvias) proporciona 2400 muréis (la *fina* se vende en Manaos, en 1936, a 4 muréis el kilo más o menos, de lo cual el productor recibe la mitad). Si el *seringueiro* no tiene niños pequeños, si sólo come el producto de su caza y «harina» de mandioca que él mismo cultiva y fabrica al margen de su trabajo temporario, su presupuesto alimentario mínimo absorbe por sí solo esta entrada excepcional.

Ya sea o no dueño de su negocio, el patrón vive en el terror de la bancarrota, y ésta lo acecha si sus clientes desaparecen antes de haber reembolsado sus adelantos. Su contramaestre armado vigila el río. Pocos días después de haber dejado a los tupí-kawaíb, un extraño encuentro que tuvimos en el río quedará en mi recuerdo como

la imagen misma del *seringal;* transcribo según mi diario de viaje, el 3 de diciembre de 1938: «Hacia las diez, el tiempo está gris y hace un calor húmedo. A nuestro encuentro viene una pequeña *montaria* conducida por un hombre flaco, su mujer —gorda mulata de cabello motoso— y un niño de unos diez años. Están agotados y la mujer termina sus frases llorando. Vuelven de una expedición de seis días por el Machandinho: once *cachoeiras* (caídas de agua) de las cuales una, Jaburu, exigió la *varaçao por térra* (transporte de la embarcación), en busca de uno de sus *freguezes* que huyó con su compañera, llevando una piragua y sus cosas, después de haberse provisto de *aviaçao y* haber dejado una nota diciendo que *a mercadoria é muito cara e nao tem coragem do pagar a conta* ('la mercadería es muy cara y no tiene el coraje de pagar la cuenta'). Los empleados del *compadre* Gaetano, enloquecidos por su responsabilidad, partieron en busca del fugitivo a fin de aprehenderlo y mandárselo al patrón. Llevan el rifle.»

«Rifle» es el nombre que dan a la carabina, a menudo un Winchester calibre 44, que sirve para cazar y eventualmente para otros usos.

Algunas semanas más tarde recogí el siguiente texto en un cartel, en la puerta de la tienda de la *Calama Limitada,* situada en la confluencia del Machado y del Madeira:

EL EXTRAORDINARIO ARTICULO DE LUJO

que incluye, grasa, manteca y leche
sólo serán vendidos a crédito con una orden
especial del patrón.
En caso contrario
sólo serán vendidos a la vista,
dinero u otro artículo equivalente.

Inmediatamente después se leía este otro cartel:

EL CABELLO LACIO

¡Aun en las personas de color! Por más
motoso u ondulado que sea el cabello
hasta en las personas de color
se vuelve lacio por el uso continuo
de la novísima preparación
Alisante
En venta en «La Grande Bouteille»
rua Uruguayana, Manaos.

En efecto, el acostumbramiento a la enfermedad y a la miseria es tan grande que la vida del *seringal* no siempre es siniestra. Sin

duda, está lejos el tiempo en que los altos precios del caucho permitían la construcción de mesones de madera en las confluencias; estrepitosos garitos donde los *seringueiros* perdían en una noche la fortuna de algunos años y partían al día siguiente para recomenzar, solicitando la *aviaçáo* a un *patráo* compasivo. Yo vi una de esas ruinas, aún conocida con el nombre de *Vaticano,* evocadora de esplendores desaparecidos. El domingo iban allí vestidos con un pijama de seda rayada, sombrero blando y zapatos de charol, para escuchar a virtuosos que ejecutaban aires variados a tiros de revólveres de diversos calibres. Ya nadie puede comprar un pijama de lujo en el *seringal.* Pero esas jóvenes mujeres que llevan una existencia incierta de concubinato con los *seringueiros* continúan introduciendo un equívoco encanto. Eso se llama *casar na igreja verde,* 'casarse en la iglesia verde'. Esta *mulherada,* es decir, grupo de mujeres, se cotiza a veces para organizar un baile, dando cada una 5 muréis, o el café, o el azúcar, o prestando su barraca un poco más amplia que las otras, o su lámpara preparada para la noche. Llegan con vestido liviano, pintadas y peinadas, y cuando entran besan la mano de los amos de la casa. Pero los afeites no se usan tanto para dar la ilusión de belleza como para aparentar salud. Bajo el rojo y el polvo ellas disimulan su viruela, su tisis y su paludismo. Esa noche llegaron rozagantes, con zapatos de tacón alto, del *barraçáo* de *seringueiro* donde están instaladas con el «hombre», harapientas y desgreñadas durante todo el resto del año. Pero de todas maneras han tenido que atravesar en vestido de fiesta dos o tres kilómetros de barro por los senderos de la selva. Y para adornarse se han lavado y vestido en los *igarapés* ('arroyos') sórdidos, bajo la lluvia, pues ha llovido durante todo el día. El contraste entre esas frágiles apariencias de civilización y la realidad monstruosa que espera en la puerta es estremecedor.

Los vestidos torpemente cortados hacen resaltar formas típicamente indias: senos muy altos y ubicados casi bajo las axilas, aplastados bajo la tensión de la tela que debe contener un vientre prominente; bracitos y piernas delgados, de lindo dibujo, muñecas y tobillos muy finos. El hombre, con pantalón de tela blanca, gruesos zapatos y saco de pijama, viene a invitar a su pareja (como se dijo más arriba, estas mujeres no están casadas: son *companheiras;* ya *amasiadas,* es decir 'en matrimonio', ya *desocupadas,* es decir 'disponibles'). La conduce de la mano hasta el medio del *palanque* de paja de *babaçu,* alumbrada por una ruidosa lámpara de querosén, el *farol.* Titubean unos segundos esperando el tiempo fuerte marcado por la *caracachá,* la caja de clavos que agita un bailarín ocioso, y parten: 1, 2-3; 1, 2-3, etc. Los pies se arrastran por el piso montado sobre estacas, que resuena con cada frotamiento.

Se bailan ritmos de otra época. Sobre todo la *desfeitera,* compuesta de ritornelos entre los cuales la música del acordeón (que acom-

paña a veces al *violáo* y al *cavaquinho)* se detiene para permitir a todos los caballeros, cada uno a su turno, improvisar un dístico pleno de sobreentendidos chanceros o amorosos, a los cuales las damas deben, a su vez, responder de la misma manera, no sin dificultad, por otra parte, pues están confundidas *(com vergonha);* unas se niegan, ruborizándose, las otras pronuncian rápidamente una copla ininteligible, como niñitas recitando su lección. He aquí uno que improvisaron acerca de nosotros, una noche en Urupá:

> *Um é médico, outro professor, outro fiscal do Museu,*
> *escolhe entr'os tres qual é o seu.*
>
> [Uno es médico, otro profesor, otro inspector de Museo;
> elige entre los tres a aquel que será el tuyo.]

Felizmente, la pobre chica a la cual estaba destinado no supo qué responder.

Cuando el baile dura varios días, las mujeres cambian de ropa todas las noches.

Después que los nambiquara me hubieran llevado a la Edad de Piedra, no fue el siglo xvi lo que vi con los tupí-kawaíb sino, ciertamente, el xviii, tal como puede uno imaginárselo en los puertecitos de las Antillas o sobre la costa. Yo había atravesado un continente. Pero el término de mi viaje, tan próximo, se me hacía en primer lugar más patente por esta ascensión desde el fondo de los tiempos.

NOVENA PARTE

EL REGRESO

CAPITULO 37 LA APOTEOSIS DE AUGUSTO

Hubo una etapa del viaje particularmente desalentadora: la de Campos Novos. Separado de mis compañeros por la epidemia que los inmovilizaba ochenta kilómetros más atrás, yo no tenía más remedio que esperar, en el límite del puesto, donde una docena de personas morían de malaria, de lesmaniosis, de anquilostomiasis, y sobre todo de hambre. Antes de ponerse a trabajar, la mujer paressí que yo había tomado para que me lavara la ropa exigía no sólo jabón sino también una comida, sin lo cual —según explicaba ella, y era verdad— no hubiera tenido fuerzas para trabajar. Esa gente había perdido la aptitud para vivir. Demasiado débiles y demasiado enfermos para luchar, se ocupaban en reducir su actividad y sus necesidades y buscaban un estado de aturdimiento que requería de ellos un mínimo de desgaste físico, al mismo tiempo que atenuaba la conciencia de su miseria.

Los indios contribuían a su manera a crear ese clima deprimente. Las dos bandas enemigas que se habían encontrado en Campos Novos, siempre a punto de emprenderla a golpes, alimentaban hacia mí sentimientos no más tiernos que los que se demostraban entre ellos. Yo debía mantenerme en guardia, y el trabajo etnográfico era prácticamente imposible. En condiciones normales, la investigación de campo ya es agotadora: hay que levantarse al alba, permanecer despierto hasta que el último indio se haya dormido, y a veces acechar su sueño; empeñarse en pasar inadvertido pero estar siempre presente; ver todo, recordar todo, anotar todo, dar muestras de una indiscreción humillante, mendigar informaciones a los mocosuelos, estar dispuesto a aprovechar un instante de placer o de tranquilidad; o bien saber, durante días, rechazar toda curiosidad y acantonarse en la reserva que impone un enojo de la tribu. En este oficio, el investigador se atormenta: ¿ha abandonado quizá a sus amigos, su medio, sus costumbres; ha comprometido su salud tan sólo para hacer perdonar su presencia a algunas docenas de desgraciados condenados a una extinción próxima, principalmente ocupados en despiojarse y en dormir, y de cuyo capricho depende el éxito

o el fracaso de su empresa? Cuando la disposición de los indios es francamente mala, como ocurría en Campos Novos, la situación empeora: los indios hasta se niegan a dejarse ver; desaparecen durante días sin avisar en expediciones de caza o de recolección. Con la esperanza de volver a encontrar un contacto tan duramente ganado, uno espera, camina, da vueltas; se releen anotaciones viejas, se copian, se reinterpretan; o bien uno se asigna tareas minuciosas y vanas, verdaderas caricaturas del oficio, como medir la distancia entre las fogatas o catalogar uno por uno los montones de ramas que han servido para la construcción *de* los cobertizos abandonados.

Sobre todo, uno se pregunta: ¿Qué he venido a hacer aquí? ¿Qué espero? ¿Con qué fin? ¿Qué es exactamente una investigación etnográfica? ¿El ejercicio normal de una profesión como las demás, con la única diferencia de que el escritorio o el laboratorio están separados del domicilio por algunos millares de kilómetros? ¿O la consecuencia de una elección más radical, que implica poner en cuestión el sistema donde uno ha nacido o ha crecido? Yo había dejado Francia hacía cinco años; había abandonado mi carrera universitaria. Durante ese tiempo, mis condiscípulos más sabios subían los escalones; los que, como yo antaño, se habían inclinado hacia la política hoy eran diputados o ministros. Y yo corría por los desiertos, persiguiendo arduamente restos de humanidad. ¿Quién o qué me había empujado a torcer violentamente el curso normal de mi vida? ¿Era una astucia, un hábil rodeo, destinados a permitir mi reintegro a la carrera con ventajas suplementarias, que se tendrían en cuenta? ¿O bien mi decisión expresaba una incompatibilidad profunda frente a mi grupo social, del cual, ocurriera lo que ocurriese, yo estaba inclinado a vivir cada vez más aislado? Por una singular paradoja, en vez de abrirme un nuevo universo, mi vida aventurera más bien me devolvía el antiguo, en tanto que aquel al que yo había aspirado se disolvía entre mis dedos. En la medida en que los hombres y los paisajes a cuya conquista yo había partido perdían, una vez que los poseía, el significado que esperaba de ellos, esas imágenes decepcionantes eran sustituidas por otras que mi pasado preservaba y a las cuales yo no había dado ningún valor cuando se referían a la realidad que me rodeaba. Andando por comarcas que pocos ojos habían contemplado, compartiendo la existencia de pueblos que imponían la miseria como precio —pagado, en primer lugar, por ellos mismos— para que yo pudiera remontar el curso de los milenios, ya no veía ni los unos ni los otros, sino visiones fugitivas de la campiña francesa de la que me había privado, o fragmentos de música o de poesía, que eran expresiones convencionales de una civilización contra la cual yo había optado, debía convencerme, a riesgo de contrariar el sentido que había dado a mi vida. Durante semanas, en esa meseta del Mato Grosso occidental, no me obsesionaba lo que me rodeaba —que no volvería a ver—,

sino una melodía recurrente que mi recuerdo empobrecía: la del estudio número 3 del opus 10 de Chopin, donde, por un escarnio a la amargura que me hería también a mí, me parecía resumirse todo lo que había dejado atrás.

¿Por qué Chopin, hacia quien nunca me sentí particularmente inclinado? Educado en el culto wagneriano, había descubierto a Debussy hacía muy poco, aun después que las *Bodas* —que oí en su segunda o tercera representación— me revelaran en Stravinsky un mundo que me parecía más real y más válido que las sabanas del Brasil central, e hicieran hundirse mi universo musical anterior. Pero cuando abandoné Francia, lo que me proporcionaba el alimento espiritual que necesitaba era *Pelléas;* entonces, ¿por qué Chopin y su composición más trivial se me imponían en el desierto? Más ocupado por este problema que por consagrarme a las observaciones que me hubieran justificado, me decía que el progreso que consiste en pasar de Chopin a Debussy se encuentra quizás amplificado cuando se produce en el otro sentido. Disfrutaba ahora en Chopin las delicias que me hacían preferir a Debussy, pero bajo una forma implícita, incierta aún, y tan discreta que al comienzo casi no las había advertido, e iba a ver de golpe su manifestación más ostensible. Cumplía un doble progreso: profundizando la obra del compositor más antiguo, le reconocía bellezas que permanecerían ocultas a quien no hubiera conocido primeramente a Debussy. Amaba a Chopin por exceso y no por defecto, como lo hace aquel cuya evolución musical se ha detenido en él. Por otra parte, para favorecer en mí la aparición de ciertas emociones ya no tenía necesidad de la excitación completa: el signo, la alusión, la premonición de ciertas formas bastaban.

Legua tras legua, la misma frase melódica cantaba en mi memoria sin que pudiera librarme de ella. Sin cesar le descubría nuevos encantos. Muy débil al principio, me parecía que su trama se enredaba cada vez más como para disimular el extremo que la terminaría. Esta trabazón se hacía inextricable hasta el punto de que uno se preguntaba cómo librarse de ella; de repente, una nota resolvía todo y esta escapatoria parecía aún más audaz que el desarrollo comprometedor que la había precedido, reclamado y hecho posible; al oírla, los desarrollos anteriores se aclaraban con un sentido nuevo: su búsqueda ya no era arbitraria, sino la preparación de esta salida inesperada. ¿Esto era, entonces, el viaje? ¿Una exploración de los desiertos de mi memoria, más que de los que me rodeaban? Una tarde, cuando todo dormía bajo el calor aplastante, acurrucado en mi hamaca y protegido de las «pestes», como se dice allá, por el mosquitero, cuya etamina cerrada vuelve el aire menos respirable aún, me pareció que los problemas que me atormentaban proporcionaban material para una pieza de teatro. La concebí con tanta precisión como si ya estuviera escrita. Los indios habían

desaparecido. Durante seis días escribí de la mañana a la noche, en el reverso de hojas cubiertas de vocabularios, de croquis y de genealogías. Después de ello la inspiración me abandonó en pleno trabajo y jamás me volvió. Cuando releo mis garabatos, no creo tener que lamentarlo.

Mi pieza se titulaba *La Apoteosis de Augusto* y se presentaba como una nueva versión de *Cinna.* Presentaba a dos hombres, amigos de la infancia, que se encontraban en el momento, crucial para cada uno de ellos, de sus carreras divergentes. El uno, que había pensado optar en contra de la civilización, descubre que ha empleado un medio complicado para volver a ella, pero por un método que suprime el sentido y el valor de la alternativa ante la cual antaño él se creyó ubicado. El otro, destinado desde su nacimiento para la vida social y sus honores, comprende que todos sus esfuerzos han tendido hacia un término que los consagra al anonadamiento, y ambos buscan, en su mutua destrucción, salvar, aun al precio de la muerte, la significación de su pasado.

La pieza comenzaba cuando el Senado, que quería hacer a Augusto un honor más sublime que el imperio, votaba la apoteosis y se preparaba para ubicarlo vivo en la jerarquía de los dioses. En los jardines del palacio dos guardias discuten el acontecimiento y tratan de prever sus consecuencias desde su punto de vista particular. El trabajo de policía ¿no se volverá innecesario? ¿Cómo puede protegerse a un dios, que tiene el privilegio de transformarse en insecto o de volverse invisible y paralizar a quien quiera? Piensan en la huelga; en todo caso, merecen un aumento.

Llega el jefe de policía y les explica su error. La policía no tiene una misión que la distingue de aquellos a quienes sirve. Indiferente a los fines, se confunde con la persona y los intereses de sus amos, resplandece con su gloria. La policía de un jefe de Estado divinizado también se hará divina. Como a él, todo le será posible. Realizando su verdadera naturaleza, podrá decirse de ella, en el estilo de las agencias de detectives: ve todo, oye todo, nadie sospecha de ella.

La escena se llena de personajes que salen del Senado comentando la sesión que acaba de desarrollarse. Varios cuadros ponen en evidencia las maneras contradictorias de concebir el paso de la humanidad a la divinidad; los representantes de grandes intereses especulan con nuevas oportunidades de enriquecimiento. Augusto, muy emperador, piensa sólo en la confirmación de su poder, desde ahora al abrigo de las intrigas y de los manejos. Para su mujer Livia, la apoteosis corona una carrera: «La ha merecido en buena ley»: en suma, la Academia Francesa... Camila, joven hermana de Augusto y prendada de Cinna, le anuncia el regreso de este último después de diez años de vida aventurera. Ella desea que Augusto lo vea, pues espera que aquél, tan caprichoso y poético como ha sido siempre, detendrá a su hermano, a punto de optar definitivamente por el

orden. Livia se opone a ello: en la carrera de Augusto, Cinna no ha hecho más que introducir un elemento de desorden; es una cabeza hueca, que sólo está contento entre los salvajes. Augusto se ve tentado de compartir esta opinión; pero delegaciones sucesivas de sacerdotes, de pintores, de poetas, comienzan a turbarlo. Todos conciben la divinidad de Augusto como una expulsión del mundo: los sacerdotes dan por sentado que la apoteosis va a remitir el poder temporal a sus manos, puesto que son los intermediarios titulares entre los dioses y los hombres. Los artistas quieren hacer pasar a Augusto al estado de idea y no ya de persona; con gran escándalo de la pareja imperial, que se ve en estatuas de mármol embellecida y con un tamaño mayor que el natural, aquéllos proponen toda especie de símiles bajo la forma de torbellinos o de poliedros. La confusión se acrecienta por los testimonios discordantes que aporta un grupo de mujeres livianas —Léda, Europa, Alcméne, Danaé— quienes pretenden hacer aprovechar a Augusto su experiencia de las relaciones con lo divino.

Solo, Augusto se ve frente a un águila: no el animal convencional, atributo de la divinidad, sino una bestia esquiva, tibia al tacto y maloliente. Sin embargo, se trata del águila de Júpiter; la misma que arrebató a Ganimedes luego de una lucha sangrienta en la que el adolescente se debatía en vano. El águila explica a Augusto, incrédulo, que su inminente divinidad consistirá precisamente en no experimentar más la repulsión que lo domina en este momento en que es hombre aún. Augusto no se dará cuenta de que se ha transformado en dios por alguna sensación radiante o por el poder de hacer milagros, sino cuando soporte sin asco la proximidad de una bestia salvaje, tolere su olor y los excrementos de que lo cubrirá. Todo lo que sea carroña, podredumbre, secreción, le parecerá familiar: «Las mariposas vendrán a acoplarse sobre tu nuca y cualquier suelo te parecerá suficientemente bueno para dormir; ya no lo verás, como hasta ahora, todo erizado de espinas, bullente de insectos y de contagios.»

En el segundo acto, Augusto, a quien las palabras del águila han despertado al problema de las relaciones entre la naturaleza y la sociedad, se decide a ver a Cinna, que antaño había preferido la naturaleza, elección inversa de la que condujo a Augusto al imperio. Cinna está desalentado. Durante sus diez años de aventura, sólo pensó en Camila, hermana de su amigo de la infancia, quien sólo con él esperaba casarse. Augusto se la hubiera dado con alegría, pero le era imposible obtenerla según las reglas de la vida social; la necesitaba contra el orden, no por él. De aquí esta búsqueda de un prestigio herético que le permitiría forzar a la sociedad para recibir lo que, al fin de cuentas, ya estaba dispuesta a concederle.

Ahora que está de vuelta, cargado de leyenda, explorador a quien los mundanos se disputan para sus cenas, helo aquí solo en la cer-

teza de que esta gloria tan caramente pagada descansa sobre una mentira. Nada de aquello que dice haber conocido y cuyo testimonio todos aceptan es real; el viaje es un engaño: todo eso parece verdadero sólo a quien no ha visto más que sus sombras. Celoso del destino prometido a Augusto, Cinna ha querido poseer un imperio más vasto que el suyo: «Yo me decía que ningún espíritu humano, así fuera el de Platón, podría concebir la infinita diversidad de todas las flores y hojas que existen en el mundo y que yo conocería; que recogería esas sensaciones procuradas por el miedo, el frío, el hambre, el cansancio y que todos vosotros, que vivís en casas bien cerradas y cerca de abundantes graneros, ni siquiera podéis imaginar. He comido lagartos, serpientes, langostas, y a esas comidas, cuya sola idea sobrecoge el corazón, me aproximaba con la emoción de un neófito, convencido de que iba a crear un lazo nuevo entre el universo y yo.» Pero al término de su esfuerzo, Cinna nada ha encontrado: «He perdido todo —dice—; hasta lo más humano se me ha hecho inhumano. Para llenar el vacío de jornadas interminables, me recitaba versos de Esquilo y Sófocles; y de algunos me impregné de tal manera que ahora, cuando voy al teatro, ya no puedo sentir su belleza. Cada réplica me recuerda senderos polvorientos, hierbas quemadas, ojos enrojecidos por la arena.»

Las últimas escenas del segundo acto hacen manifiestas las contradicciones en que se encierran Augusto, Cinna y Camila. Esta admira al explorador, que se debate vanamente por hacerle comprender el engaño del relato: «Yo quisiera expresar en mi discurso todo el vacío, la insignificancia de cada uno de esos acontecimientos; basta que se transforme en relato para que deslumbre y haga soñar. Sin embargo, no era nada; la tierra era semejante a esta tierra y las briznas de hierba a esta pradera.» Frente a esta actitud, Camila se rebela, sintiendo demasiado bien que a los ojos de su amante ella es víctima, en tanto que «ser», de esa pérdida general de interés de la que sufre: él no está ligado a ella como a una persona sino como a un símbolo del único lazo posible desde ahora en adelante entre él y la sociedad. En cuanto a Augusto, reconoce con horror en las de Cinna las palabras del águila; pero no puede resolverse a retroceder; demasiados intereses políticos están unidos a su apoteosis y, sobre todo, se rebela contra la idea de que para el hombre de acción no haya un término absoluto donde encontrar a la vez recompensa y reposo.

El tercer acto comienza en un estado de crisis; la víspera de la ceremonia. Roma está inundada de divinidad: el palacio imperial se agrieta, las plantas y los animales lo invaden. Como si la ciudad hubiera sido destruida por un cataclismo, vuelve al estado natural Camila ha roto con Cinna, y la ruptura proporciona a éste la prueba final de un fracaso del cual ya estaba persuadido. Vuelve su rencor contra Augusto. Por vano que le parezca ahora el reposo de la natu-

raleza comparado con los goces más densos que proporciona la sociedad de los hombres quiere ser el único en conocer su gusto: «No es nada, lo sé, pero esta nada me es aún preciada porque he optado por ella.» La idea de que Augusto pueda reunirlo todo: la naturaleza y la sociedad, que obtenga la primera como premio de la segunda y no al precio de una renuncia, le es insoportable. Asesinará a Augusto para atestiguar la ineluctabilidad de la elección.

En ese momento Augusto llama a Cinna en su ayuda. ¿Cómo desviar la marcha de acontecimientos que ya no dependen de su voluntad, permaneciendo fiel a su personaje? En ese momento de exaltación, una solución se les hace evidente: sí, que Cinna, como lo proyecta, asesine al emperador. Cada uno ganará de esa manera la inmortalidad que ha soñado: Augusto la oficial, la de los libros, las estatuas y los cultos; y Cinna la negra inmortalidad del regicida, a través de la cual volverá a unirse con la sociedad al mismo tiempo que continuará contradiciéndola.

No sé de qué manera terminaba todo, pues las últimas escenas no están acabadas. Me parece que Camila proporcionaba involuntariamente el desenlace; volviendo a sus primeros sentimientos, persuadía a su hermano de que había interpretado mal la situación y de que Cinna, antes que el águila, era el mensajero de los dioses. Desde entonces, Augusto entreveía una situación política. Si conseguía engañar a Cinna, al mismo tiempo engañaría a los dioses. A pesar de que entre ellos había quedado convenido que el servicio de custodia se suprimiría y que él se ofrecería sin defensa a los golpes de su amigo, Augusto hacía duplicar las guardias secretamente. Cinna ni siquiera llegaría hasta él. Confirmando el curso *de* sus carreras respectivas Augusto triunfará en su última empresa: será Dios, pero entre los hombres, y perdonará a Cinna: para éste, sólo se tratará de un fracaso más.

CAPITULO 38 UN VASITO DE RON

La fábula que precede sólo tiene un justificativo: ilustra el desarreglo al que se ve sometido el ánimo del viajero durante un período prolongado en condiciones anormales de existencia. Pero el problema subsiste: ¿cómo el etnógrafo puede librarse de la contradicción que resulta de las circunstancias de su elección? Tiene ante sus ojos, a su disposición, una sociedad: la suya. ¿Por qué decide desdeñarla y dedicar a otras sociedades —elegidas entre las más lejanas y diferentes— una paciencia y una devoción que su determinación rehusa a sus conciudadanos? No es casualidad que el etnógrafo tenga rara vez frente a su propio grupo una actitud neutra. Si es misionero o administrador, se puede inferir de esto que ha aceptado identificarse con un orden, al punto de consagrarse a su propagación; y cuando ejerce su profesión en el plano científico y universitario, hay grandes probabilidades de encontrar en su pasado factores objetivos que lo muestren poco a nada adaptado a la sociedad donde ha nacido. Asumiendo su papel ha buscado ya sea un modo práctico de conciliar su pertenencia a un grupo y la reserva que experimenta con respecto a él, ya, simplemente, la manera de aprovechar un estado inicial de desarraigo que le confiere una ventaja para aproximarse a sociedades diferentes, hacia las que ya se encuentra orientado.

Pero si es de buena fe, se le plantea una pregunta: el precio que asigna a las sociedades exóticas —que parecería tanto mayor cuanto más lo son aquéllas— no tiene fundamento propio; es función del desdén, y a veces de la hostilidad, que le inspiran las costumbres que rigen en su medio. El etnógrafo, de buen grado subversivo entre los suyos y en rebelión contra los usos tradicionales, se muestra respetuoso hasta el conservadurismo desde el momento en que la sociedad que encara se manifiesta diferente de la propia. Así, pues, allí hay mucho más que una inclinación; conozco etnógrafos conformistas. Pero lo son en virtud de una especie de asimilación secundaria de su sociedad a las sociedades que estudian. Su fidelidad mira siempre hacia estas últimas y si ellos volvieran sobre su rebeldía inicial frente a la suya es porque hacen la concesión suplementaria

de tratarla como quisieran que se tratara a todas las demás. No se escapa al dilema: o bien el etnógrafo se adhiere a las normas de su grupo y las otras no pueden inspirarle más que una curiosidad pasajera de la cual la reprobación no está jamás ausente, o bien es capaz de entregarse totalmente a ellas y su objetividad queda viciada porque, quiérase o no, para darse a todas las sociedades se ha rehusado por lo menos a una. Así, pues, comete el mismo pecado que reprocha a los que niegan el sentido privilegiado de su vocación.

Esta duda me sobrevino por primera vez durante mi permanencia forzada en las Antillas, que he recordado al principio de esta obra. En la Martinica visité destilerías de ron rústicas y descuidadas; allí se empleaban aparatos y técnicas que no habían cambiado desde el siglo xviii. Por el contrario, en Puerto Rico, las fábricas de la compañía que posee una especie de monopolio sobre toda la producción de caña presentaban un espectáculo de depósitos de esmalte blanco y grifería cromada. Sin embargo, los roñes de la Martinica, saboreados al pie de viejas cubas de madera con desperdicios agrumados, eran medulosos y perfumados, mientras que los de Puerto Rico eran vulgares y groseros. La delicadeza de los primeros ¿se deberá quizás a las impurezas, cuya persistencia es favorecida por una preparación arcaica? Este contraste ilustra a mis ojos la paradoja de la civilización, cuyos encantos dependen esencialmente de los residuos que transporta en su fluir sin que podamos por eso impedirnos su clarificación. Teniendo dos veces razón, confesamos nuestro error: pues tenemos razón al ser racionales tratando de acrecentar nuestra producción y disminuir nuestros precios de fabricación; pero también tenemos razón en cuidar tiernamente la imperfección que nos empeñamos en eliminar. La vida social consiste en destruir lo que le da su aroma. Esta contradicción parece reabsorberse cuando pasamos de la consideración de nuestra sociedad a la de otras. Pues, arrastrados en el movimiento de la nuestra, en cierto modo somos parte del proceso. No depende de nosotros el no querer lo que nuestra posición nos obliga a realizar; cuando se trata de sociedades diferentes, todo cambia: la objetividad, imposible en el primer caso, nos es amablemente concedida. No siendo ya agente sino espectador de las transformaciones que se operan, nos resulta tanto más lícito pesar el pro y el contra de su devenir y de su pasado en cuanto éstos siguen siendo pretexto para la contemplación estética y la reflexión intelectual, en lugar de habérsenos hecho presentes en la forma de inquietud moral.

Razonando como acabo de hacerlo, quizás haya esclarecido la contradicción: he puesto en evidencia su origen y la razón de que caigamos en ella; ciertamente, no la he resuelto. ¿Es, entonces, definitiva? A veces se ha afirmado esto para deducir de allí nuestra condena. Al manifestar, por nuestra vocación, una predilección que nos empuja hacia formas sociales y culturales muy distintas de la

nuestra —sobreestimando aquéllas a expensas de ésta— daríamos prueba de una inconsecuencia radical. ¿Cómo proclamaríamos válidas a esas sociedades sino fundándonos sobre los valores de la sociedad que nos inspira la idea de nuestras investigaciones? Definitivamente incapaces de evadirnos de las normas que nos han formado, nuestros esfuerzos para encarar las diferentes sociedades —incluso la nuestra— serían también una manera vergonzosa de confesar su superioridad sobre todas las otras.

Detrás de la argumentación de esos buenos apóstoles, sólo hay un mal juego de palabras: pretenden pasar la mistificación (a la que se entregan) por lo contrario del misticismo (del que nos acusan equivocadamente). La investigación arqueológica o etnográfica muestra que ciertas civilizaciones, contemporáneas o desaparecidas, han sabido o saben aún resolver problemas mejor que nosotros, aunque nos hayamos empeñado en obtener los mismos resultados. Me limitaré a un ejemplo: hace sólo pocos años que aprendimos los principios físicos y fisiológicos sobre los que reposa la concepción del vestido y vivienda de los esquimales, y que son esos principios, desconocidos por nosotros, los que les permiten vivir en condiciones climáticas rigurosas y no la costumbre o una constitución especial. Esto es tan cierto que al mismo tiempo se ha comprendido por qué los presuntos perfeccionamientos aportados por los exploradores al vestido esquimal se han mostrado, más que inoperantes, contrarios al resultado que se esperaba. La solución indígena era perfecta; para convencernos sólo nos faltaba haber comprendido la teoría que la fundamenta.

La dificultad no está aquí. Si juzgamos las realizaciones de los grupos sociales en función de fines comparables a los nuestros, a veces nos tendremos que inclinar ante su superioridad. Pero al mismo tiempo obtenemos el derecho de juzgarlos y, por lo tanto, de condenar todos los otros fines que no coinciden con los que nosotros aprobamos. Reconocemos implícitamente una posición privilegiada a nuestra sociedad, a sus costumbres y a sus normas, ya que un observador perteneciente a otro grupo social pronunciará veredictos diferentes ante los mismos ejemplos. En tales condiciones, ¿cómo nuestros estudios pueden aspirar al título de ciencia? Para volver a hallar una posición de objetividad, deberemos abstenernos de cualquier juicio de ese tipo. Admitiremos que, en la gama de posibilidades abiertas a las sociedades humanas, cada una ha hecho determinada elección y que esas elecciones son incomparables entre sí: en diferentes escalas, tienen el mismo valor. Pero entonces surge un nuevo problema, pues si, en el primer caso, estábamos amenazados por el oscurantismo bajo la forma de un rechazo ciego de lo que no es nuestro, corremos ahora el riesgo de ceder a un eclecticismo que nos prohibe repudiar nada de ninguna cultura: ya sea la crueldad, la injusticia y la miseria contra las cuales protesta a veces esa misma

sociedad que las sufre. Y como esos abusos también existen entre nosotros, ¿qué derecho tendremos a combatirlos de manera definitiva si es suficiente con que se produzcan fuera para que nos inclinemos ante ellos?

Así pues, la oposición entre dos actitudes del etnógrafo —crítico a domicilio y conformista afuera—, oculta otra a la cual le resulta más difícil escapar. Si quiere contribuir a un mejoramiento de su régimen social debe condenar, en cualquier lugar donde existan, las condiciones análogas a las que él quiere derribar, y pierde su objetividad y su imparcialidad. Por otro lado, el desapego que le imponen el escrúpulo moral y el rigor científico lo previene de criticar su propia sociedad, dado que no quiere juzgar a ninguna, con el fin de conocerlas a todas. Si actúa en su medio, se priva de comprender el resto; pero, si quiere comprender todo, renunciará a cambiar nada.

Si la contradicción fuera insuperable, el etnógrafo no debería titubear sobre el término de la alternativa que le toca: es etnógrafo y él lo ha querido así; que acepte la mutilación complementaria de su vocación. Ha elegido a los otros y debe sufrir las consecuencias de esa opción: su papel será sólo el de comprender a esos otros, en nombre de quienes no puede actuar, ya que el solo hecho de que sean otros le impide pensar o querer en su lugar, lo cual equivaldría a identificarse con ellos. Además, renunciará a la acción en su sociedad por miedo a tomar posición frente a valores que pueden volver a encontrarse en sociedades diferentes (podría introducirse el prejuicio en su pensamiento). Sólo subsistirá la elección inicial, por la cual rehusará toda justificación: acto puro, no motivado, si puede serlo, sólo por consideraciones exteriores tomadas del carácter o de la historia de cada uno.

Felizmente no estamos en esto; después de haber contemplado el abismo que rozamos, que se nos permita buscar su salida. Esta puede ganarse en ciertas condiciones: moderación del juicio y división de la dificultad en dos etapas.

Ninguna sociedad es perfecta. Todas implican por naturaleza una impureza incompatible con las normas que proclaman y que se traduce concretamente por una cierta dosis de injusticia, de insensibilidad, de crueldad. ¿Cómo evaluar esta dosis? La investigación etnográfica lo consigue. Pues si es cierto que la comparación de un pequeño número de sociedades las hace aparecer muy distintas entre sí, esas diferencias se atenúan cuando el campo de investigación se amplía. Se descubre entonces que ninguna sociedad es profundamente buena; pero ninguna es absolutamente mala; todas ofrecen ciertas ventajas a sus miembros, teniendo en cuenta un residuo de iniquidad cuya importancia aparece más o menos constante y que quizá corresponde a una inercia específica que se opone, en el plano de la vida social, a los esfuerzos de organización.

Esta frase sorprenderá al amante de los relatos de viajes que se

emociona frente al recuerdo de las costumbres «bárbaras» de tal o cual población. Sin embargo, esas reacciones a flor de piel no resisten una apreciación correcta de los hechos y su reubicación en una perspectiva ampliada. Tomemos el caso de la antropofagia, que de todas las prácticas salvajes es la que nos inspira más horror y desagrado. Se deberá, en primer lugar, disociar las formas propiamente alimentarias, es decir, aquéllas donde el apetito de carne humana se explica por la carencia de otro alimento animal, como ocurría en ciertas islas polinesias. Ninguna sociedad está moralmente protegida de tales crisis de hambre; el hambre puede llevar a los hombres a comer cualquier cosa: el ejemplo reciente de los campos de exterminación lo prueba.

Quedan entonces las formas de antropofagia que se pueden llamar positivas, las que dependen de causas místicas, mágicas o religiosas. Por ejemplo, la ingestión de una partícula del cuerpo de un ascendiente o de un fragmento de un cadáver enemigo para permitir la incorporación de sus virtudes o la neutralización de su poder. Al margen de que tales ritos se cumplen por lo general de manera muy discreta —con pequeñas cantidades de materia orgánica pulverizada o mezclada con otros alimentos—, se reconocerá, aun cuando revistan formas más francas, que la condenación moral de tales costumbres implica o una creencia en la resurrección corporal —que será comprometida por la destrucción material del cadáver— o la afirmación de un lazo entre el alma y el cuerpo con su correspondiente dualismo. Se trata de convicciones que son de la misma naturaleza que aquéllas en nombre de las cuales se practica la consumación ritual, y que no tenemos razones para preferir. Tanto más cuanto que el desapego por la memoria del difunto, que podemos reprochar al canibalismo, no es ciertamente mayor —bien al contrario— que el que nosotros toleramos en los anfiteatros de disección.

Pero, sobre todo, debemos persuadirnos de que si un observador de una sociedad diferente considerara ciertos usos que nos son propios, se le aparecerían con la misma naturaleza que esa antropofagia que nos parece extraña a la noción de civilización. Pienso en nuestras costumbres judiciales y penitenciarias. Estudiándolas desde afuera, uno se siente tentado a oponer dos tipos de sociedades: las que practican la antropofagia, es decir, que ven en la absorción de ciertos individuos poseedores de fuerzas temibles el único medio de neutralizarlas y aun de aprovecharlas, y las que, como la nuestra, adoptan lo que se podría llamar la *antropoemia* (del griego *emeín,* 'vomitar'). Ubicadas ante el mismo problema han elegido la solución inversa que consiste en expulsar a esos seres temibles fuera del cuerpo social manteniéndolos temporaria o definitivamente aislados, sin contacto con la humanidad, en establecimientos destinados a ese uso. Esta costumbre inspiraría profundo horror a la mayor parte de las sociedades que llamamos primitivas; nos verían con la

misma barbarie que nosotros estaríamos tentados de imputarles en razón de sus costumbres simétricas.

Sociedades que nos parecen feroces desde ciertos puntos de vista pueden ser humanas y benevolentes cuando se las encara desde otro aspecto. Consideremos a los indios de las llanuras de América del Norte, que aquí son doblemente significativos, pues han practicado ciertas formas moderadas de antropofagia y que además ofrecen uno de esos pocos ejemplos de pueblos primitivos dotados de policía organizada. Esta policía (que también era un cuerpo de justicia) jamás hubiera concebido que el castigo del culpable debiera traducirse por una ruptura de los lazos sociales. Si un indígena contravenía las leyes de la tribu, era castigado mediante la destrucción de todos sus bienes —carpa y caballos—. Pero al mismo tiempo, la policía contraía una deuda con respecto a él; tenía que organizar la reparación colectiva del daño del cual, por su castigo, el culpable había sido víctima. Esta reparación hacía de este último el deudor del grupo, al cual él debía demostrar su reconocimiento por medio de regalos que la colectividad íntegra —y la policía misma— le ayudaban a reunir, lo cual invertía nuevamente las relaciones; y así sucesivamente hasta que, al término de toda una serie de regalos y contrarregalos, el desorden anterior fuera progresivamente amortiguado y el orden inicial restablecido. No sólo esos usos son más humanos que los nuestros, sino que son más coherentes, aun si se formulan los problemas en términos de nuestra moderna psicología: en buena lógica la «infantilización» del culpable, que la noción de castigo implica, exige que se le reconozca un derecho correlativo de gratificación, sin la cual el primer trámite pierde su eficacia, si es que no trae resultados inversos a los que se esperaban. Nuestro modo de actuar es el colmo de lo absurdo: tratamos al culpable simultáneamente como a un niño, para autorizarnos su castigo, y como a un adulto, para negarle consuelo; y creemos haber cumplido un gran progreso espiritual porque, en vez de consumir a algunos de nuestros semejantes, preferimos mutilarlos física y moralmente.

Tales análisis, llevados sincera y metódicamente, conducen a dos resultados e instilan un elemento de mesura y de buena fe en la apreciación de las costumbres y de los géneros de vida más alejados de los nuestros, sin conferirles por ello las virtudes absolutas que ninguna sociedad posee. Y ellas despojan a nuestros usos de esa evidencia que el hecho de no conocer otras —o de tener un conocimiento parcial y tendencioso— basta para prestarles. Es entonces cierto que el análisis etnológico realza las sociedades diferentes y rebaja la del observador; en este sentido es contradictorio. Pero, si se reflexiona hondamente sobre lo que ocurre se verá que esta contradicción es más aparente que real.

Se dice a veces que la sociedad occidental es la única que ha producido etnógrafos; que en esto consistiría su grandeza y, a falta de las

otras superioridades que éstos le recusan, es la única que los obliga a inclinarse ante ella, ya que sin ella no existirían. De la misma manera podría pretenderse lo contrario: si el Occidente ha producido etnógrafos, es porque un muy poderoso remordimiento debía atormentarlo, obligándolo a confrontar su imagen con la de sociedades diferentes, con la esperanza de que reflejaran las mismas taras o de que la ayudaran a explicar cómo las suyas se desarrollaron en su seno. Pero, aunque sea cierto que la comparación de nuestra sociedad con todas las demás, contemporáneas o desaparecidas, provoca el hundimiento de sus bases, otras sufrirán la misma suerte. Esta media general que evocábamos hace un momento hace resurgir algunos logros: y resulta que nos contamos entre ellos, no por casualidad, pues si no hubiéramos participado de este triste concursó y si no hubiéramos merecido el primer lugar la etnografía no hubiera aparecido entre nosotros: no hubiéramos sentido su necesidad. El etnógrafo no puede desinteresarse de su civilización y desolidarizarse de sus faldas por cuanto su existencia misma sólo es comprensible como una tentativa de rescate: él es el símbolo de la expiación. Pero otras sociedades han participado del mismo pecado original; no muy numerosas, sin duda, y tanto menos frecuentes cuanto más descendemos en la escala del progreso. Será suficiente con citar a los aztecas, llaga abierta en el flanco del americanismo, a quienes una obsesión maníaca por la sangre y la tortura (en verdad universal, pero patente entre ellos en esa *forma excesiva* que la comparación permite definir) —por más explicable que sea por la necesidad de domeñar la muerte— ubica junto a nosotros no sólo como los únicos inicuos, sino por haberlo sido, según nuestro modo de ver, *desmesuradamente.*

Sin embargo, esto condena de nosotros mismos, infligida por nosotros mismos, no implica que otorguemos un valor excepcional a tal o cual sociedad presente o pasada, localizada en un punto determinado del tiempo y del espacio. Allí estaría la verdadera injusticia; pues procediendo de esa manera ignoraríamos que, si formáramos parte de ella, esa sociedad nos parecería intolerable: la condenaríamos por las mismas razones que condenamos a la que pertenecemos. ¿Llegaremos, por lo tanto, a la condenación de todo estado social, cualquiera que fuere? ¿a la glorificación de un estado natural en el cual el orden social no habría aportado más que corrupción? «Desconfiad de quien viene a poner orden», decía Diderot —y era ésa su posición—. Para él, «la historia abreviada» de la humanidad se resumía de la siguiente manera: «Existía un hombre natural; dentro de ese hombre han introducido un hombre artificial; y en la caverna se lanzó a una guerra continua que durará toda la vida.» Esta concepción es absurda. Quien dice «hombre» dice lenguaje, dice sociedad. Los polinesios de Bougainville (en el «suplemento al viaje» del cual Diderot postula esta teoría) no vivían en sociedad menos

que nosotros. Si se pretende otra cosa, se va en contra del análisis etnográfico y no en el sentido en que éste nos incita a explorar.

Agitando estos problemas, me convenzo de que no implican otra respuesta que la dada por Rousseau. Tan desacreditado, nunca peor conocido, Rousseau, expuesto a la acusación ridicula que le atribuye una glorificación del estado de naturaleza —donde puede verse un error de Diderot pero no suyo— dice exactamente lo contrario, y sólo queda por demostrar la manera como salir de las contradicciones por las que deambulamos a la rastra de sus adversarios; Rousseau, el más etnógrafo de los filósofos, si bien nunca viajó a tierras lejanas, poseía una documentación tan completa cuanto era posible para un hombre de su tiempo, y él la vivificaba —a diferencia de Voltaire— mediante una curiosidad plena de simpatía por las costumbres campesinas y el pensamiento popular; Rousseau, nuestro maestro, Rousseau, nuestro hermano, hacia quien demostramos tanta ingratitud, pero a quien cada página de este libro hubiera podido ser dedicada, si el hombre no fuera indigno de su gran memoria. Pues jamás saldremos de la contradicción inherente a la posición del etnógrafo sino repitiendo por nuestra cuenta la trayectoria que la ha hecho pasar de las ruinas dejadas por el *Discours sur l'origine de l'inégálité* a la amplia construcción del *Contrato social,* cuyo secreto es revelado por el *Emilio.* Por él sabemos cómo, después de haber aniquilado todos los órdenes, se pueden aún descubrir los principios que permitirán edificar uno nuevo.

Jamás Rousseau cometió el error de Diderot de idealizar al hombre natural. No corre el riesgo de mezclar el estado de naturaleza con el estado de sociedad; sabe que este último es inherente al hombre; pero entraña males; el único problema es el de saber si esos males son ellos mismos inherentes al estado. Detrás de los abusos y de los crímenes, se buscará entonces la base inconmovible de la sociedad humana.

La comparación etnográfica contribuye de dos maneras a esta búsqueda. Muestra que esta base no puede encontrarse en nuestra civilización: de todas las sociedades observadas, sin duda es la más alejada de ella. Por otra parte, despejando los caracteres comunes a la mayoría de las sociedades humanas, ayuda a constituir un tipo que ninguna reproduce fielmente, pero que precisa la dirección en que la investigación debe orientarse. Rousseau pensaba que el género de vida que hoy llamamos «neolítico» ofrece la imagen experimental más cercana. Se puede estar o no de acuerdo con él. Estoy bastante inclinado a creer que tenía razón. En el neolítico, el hombre hizo ya la mayor parte de los inventos indispensables para su seguridad. Se ha visto por qué se puede excluir la escritura; decir que es un arma de doble filo no es una seña de primitivismo: los modernos cibernéticos han redescubierto esta verdad. Con el neolítico, el hombre se puso a resguardo del frío y del hambre; conquistó

el tiempo disponible para pensar; sin duda, luchó mal contra la enfermedad, pero no es seguro que los progresos de la higiene hayan hecho algo más que proyectar sobre otros mecanismos (grandes hambres y guerras de exterminación) la carga de mantener una medida demográfica a la que las epidemias contribuían de una manera no más espantosa que las otras.

En esa edad del mito el hombre no era más libre que hoy; pero sólo su humanidad hacía de él un esclavo. Como su autoridad sobre la naturaleza era muy reducida, se encontraba protegido —y en cierta medida liberado— por el almohadón amortiguante de sus sueños. A medida que éstos se transformaban en conocimiento, el poder del hombre se acrecentaba; pero este poder del que estamos tan orgullosos, que nos pone «en posesión directa» del universo, ¿qué es en realidad sino la conciencia subjetiva de una progresiva fusión de la humanidad con el universo físico cuyos grandes determinismos actúan desde entonces, no ya como extraños sospechosos, sino por intermedio del pensamiento mismo, colonizándonos en provecho de un mundo silencioso en cuyos agentes nos hemos transformado?

Rousseau sin duda tenía razón en creer que, para nuestra felicidad, más hubiera valido que la humanidad mantuviera «un justo medio entre la indolencia del estado primitivo y la petulante actividad de nuestro amor propio»; que ese estado era «el mejor para el hombre» y que para salir de él ha sido necesaria «alguna funesta casualidad» donde se puede reconocer ese fenómeno doblemente excepcional —como único y como tardío— que es el advenimiento de la civilización mecánica. Resulta claro, por lo tanto, que ese estado medio no es de ningún modo un estado primitivo, sino que supone y tolera cierta dosis de progreso; y del cual ninguna sociedad descrita presenta una imagen privilegiada, aun si «el ejemplo de los salvajes, a casi todos los cuales se ha encontrado en ese punto, parece confirmar que el género humano estaba hecho para permanecer siempre en él».

El estudio de esos salvajes aporta algo distinto de la revelación de un estado de naturaleza utópico o del descubrimiento de la sociedad perfecta en el corazón de las selvas; nos ayuda a construir un modelo teórico de la sociedad humana, que no corresponde a ninguna realidad observable pero con cuya ayuda llegaremos a desenmarañar «lo que hay de originario y de artificial en la naturaleza actual del hombre, y a conocer bien un estado que ya no existe, que quizá nunca haya existido, que probablemente no existirá jamás, y del cual, sin embargo, hay que tener nociones justas para juzgar bien nuestro estado presente». Ya he citado antes esta fórmula para despejar el sentido de mi investigación entre los nambiquara, pues el pensamiento de Rousseau, siempre adelantado a su tiempo, no disocia la sociología teórica de la investigación, tanto de laboratorio

como sobre el campo, cuya necesidad ha comprendido. El hombre natural no es ni anterior ni exterior a la sociedad. Nos corresponde encontrar su forma, inmanente al estado social, fuera del cual la condición humana es inconcebible, y, por lo tanto, *trazar* el programa de las experiencias que «serían necesarias para llegar a conocer al hombre natural» y determinar «los medios de realizar esas experiencias en el seno de la sociedad».

Pero ese modelo (es la solución de Rousseau) es eterno y universal. Las otras sociedades no son quizá mejores que la nuestra; aunque estamos inclinados a creerlo, no tenemos a nuestra disposición ningún método para probarlo. Al conocerlas mejor, obtenemos sin embargo un medio de desprendernos de la nuestra, no porque ésta sea la única mala o absolutamente mala, sino porque es la única de la que debíamos liberarnos: llegamos a estarlo en cuenta de los otros. De este modo, nos ponemos en condiciones de abordar la segunda etapa, que consiste en utilizar a todas las sociedades, sin retener nada de ninguna, para desentrañar esos principios de la vida social que aplicaremos a la reforma de nuestras propias costumbres y no de las sociedades extrañas: en razón de un privilegio inverso del precedente, estamos en condiciones de transformar sin destruirla sólo a la sociedad a la que pertenecemos, pues los cambios que en ella introducimos también provienen de ella.

Ubicando fuera del tiempo y del espacio el modelo en el cual nos inspiramos, corremos ciertamente un riesgo: el de subestimar la realidad del progreso. Nuestra posición se reduce a decir que los hombres, siempre y en todas partes, han emprendido la misma tarea asignándose el mismo objeto, y, en el curso de su devenir, sólo los medios han diferido. Confieso que esta actitud no me inquieta; parece la más acorde con los hechos tales como nos lo revelan la historia y la etnografía; y, sobre todo, me parece más fecunda. Los defensores del progreso se exponen a ignorar, por el poco caso que hacen de ellas, las inmensas riquezas acumuladas por la humanidad a uno y otro lado del estrecho surco sobre el que tienen fijos los ojos; sobreestimando la importancia de esfuerzos pasados, menosprecian todos aquellos que nos quedan por cumplir. Si los hombres sólo se han empeñado en una tarea: la de hacer una sociedad buena para vivir, las fuerzas que han animado a nuestros lejanos antepasados aún están presentes en nosotros. Nada ha sido jugado; podemos retomarlo todo. Lo que se hizo y se frustró puede ser rehecho: «La edad de oro que una ciega superstición había ubicado detrás (o delante) de nosotros, está *en nosotros».* La fraternidad humana adquiere un sentido concreto cuando en la tribu más pobre nos presenta nuestra imagen confirmada, y una experiencia cuyas lecciones podemos asimilar, junto a tantas otras. Y hasta encontraremos en ellas una frescura antigua. Pues, sabiendo que desde hace milenios el hombre no ha logrado sino repetirse, tendremos acceso a esa nobleza del pensa-

miento que consiste, más allá de todas las repeticiones, en dar por punto de partida a nuestras reflexiones la grandeza indefinible de los comienzos. Puesto que ser hombre significa para todos nosotros pertenecer a una clase, a una sociedad, a un país, a un continente y a una civilización; puesto que para nosotros, europeos y terráqueos, la aventura en el corazón del Nuevo Mundo significa en primer lugar que ése no fue el nuestro y que llevamos en nosotros el crimen de su destrucción; además, que ya no habrá otro: vueltos hacia nosotros mismos por esta confrontación, sepamos, por lo menos, expresarla en sus términos primeros, en un lugar y refiriéndonos a un tiempo en que nuestro mundo ha perdido ya la oportunidad de elegir entre sus misiones.

CAPITULO 39

TAXILA

Al pie de las montañas de Cachemira, entre Rawalpindi y Peshávar, se levanta el paraje de Táxila, a pocos kilómetros del ferrocarril. Tomé el tren, e involuntariamente fui responsable de un pequeño drama. El único compartimiento de primera clase, al que subí, era de tipo antiguo —*sleep 4, seat 6*— que es un término medio entre furgón de ganado, salón de estar y, por los barrotes protectores en las ventanas, prisión. Allí se encontraba instalada una familia musulmana: el marido, la mujer y dos niños. La dama era *pardah.*[1] A pesar de que intentó aislarse (arrodillada en su cucheta y envuelta en la *burkah,* me volvía obstinadamente la espalda), esa promiscuidad les pareció de todas maneras escandalosa y la familia tuvo que separarse; la mujer y los niños se marcharon al compartimiento de damas y el marido siguió ocupando los lugares reservados, mientras me asesinaba con los ojos. Me resigné al incidente con más facilidad que al espectáculo que presentaba la sala de espera de la estación, cuando llegué, mientras esperaba un medio de transporte. Esta comunicaba con un salón de muros cubiertos de un enmaderado castaño, a lo largo de los cuales estaban dispuestas unas veinte sillas agujereadas, como para servir a las reuniones de un cenáculo enterológico.

Uno de esos pequeños vehículos a caballo, llamados *gharry,* donde uno se sienta de espaldas al cochero, con peligro de caerse a cada vaivén, me condujo al paraje arqueológico por un camino polvoriento bordeado de casas bajas de adobe, entre los eucaliptos, los tamarindos, las moras y los perales. Las huertas de limoneros y de naranjos se extendían al pie de una colina de piedra azuleña, sembrada de olivos silvestres. Pasé delante de campesinos vestidos con colores suaves: blanco, rosa, malva y amarillo, y peinados con turbantes en forma de galleta. Llegué finalmente a los pabellones administrativos que rodeaban el museo. Estaba convenido que yo permanecería allí un tiempo breve, suficiente para visitar los yaci-

1. En grafía inglesa, *purdah:* condición de retiro de la mujer musulmana ante los estragos de su familia. *(N. del E.)*

mientos; pero como el telegrama «oficial y urgente», que enviaron desde Lahore la víspera para anunciar mi visita, sólo llegó hasta el director cinco días más tarde a causa de las inundaciones que hacían estragos en el Punjab, lo mismo hubiera sido llegar de improviso.

El paraje de Táxila, que antaño llevaba el nombre sánscrito de Takshásilá —la ciudad de los talladores de piedras—, ocupa un doble circo de unos diez kilómetros de profundidad, formado por los valles convergentes de los ríos Haro y Tamra Nala: el Tiberio Potamos de los antiguos. Los dos valles y la cresta que los separa fueron habitados por el hombre durante diez o doce siglos sin interrupción: desde la fundación de la ciudad más antigua de las que se han exhumado, que data del siglo vi a. C., hasta la destrucción de los monasterios budistas por los hunos blancos que invadieron los reinos Kushana y Gupta entre 500 y 600 d. C. Remontando los valles se desciende el curso de la historia. El Bhir Mound, al pie de la cresta mediana, es el paraje más viejo; algunos kilómetros hacia arriba se encuentra la ciudad de Sirkap —que conoció su esplendor bajo los partos—, y justo fuera mismo de las murallas, el templo zoroástrico de Jandial, visitado por Apolonio de Tíana; más lejos aún está la ciudad kushan de Sirsuk, y alrededor, en las alturas, los *stupa* y monasterios budistas de Mohra Moradu, Jaulian, Dharmarájiká, erizados de estatuas de arcilla que antiguamente era cruda pero que los incendios de los hunos preservaron por casualidad, cocinándola.

Hacia el siglo v a. C. había allí una aldea que fue incorporada al imperio aqueménida y se transformó en centro universitario. En su marcha hacia el Jamma, Alejandro se detuvo durante algunas semanas, en 326 a. C., en el mismo lugar donde hoy se hallan las ruinas del Bhir Mound. Un siglo más tarde los emperadores Maurya reinan sobre Táxila, donde Asoka —que construyó el *stupa* más grande— favoreció la implantación del budismo. El imperio Maurya se desploma a su muerte, en 231 a. C., y los reyes griegos de Bactriana lo reemplazan. Hacia el 80 a. C. se instalan los escitas, quienes a su vez abandonan el terreno a los partos, cuyo imperio se extiende, hacia el año 30 d. C., desde Táxila hasta Dura Europos. En ese momento se sitúa la visita de Apolonio. Pero ya desde hacía dos siglos, los pueblos kushan marchaban desde el noroeste de la China, a la que abandonaron hacia 170 a. C., hasta Bactriana, el Oxo, Kabul y por último la India del norte, que ocupan hacia el año 60 a. C. temporariamente en la cercanía de los partos. Los kushan, en decadencia desde el siglo iii, desaparecen bajo el ataque de los hunos doscientos años más tarde. Cuando el peregrino chino Hsüan Tsang visitó Táxila en el siglo vii, sólo encontró los vestigios de un esplendor pasado.

En el centro de Sirkap, cuyas ruinas dibujaban a flor de tierra el plano cuadrangular y las calles trazadas a cordel, un monumento da a Táxila su sentido pleno; es el altar llamado «del águila de dos cabezas», sobre cuyo zócalo se ven tres pórticos esculpidos en bajo re-

lleve: uno con frontón, de estilo grecorromano; el otro en forma de campana a la manera bengalí; el tercero, fiel al estilo búdico arcaico de los portales de Bhárhut. Pero subestimaríamos a Táxila si la redujéramos al lugar donde durante algunos siglos tres de las más grandes tradiciones espirituales del Viejo Mundo vivieron una junto a otra: helenismo, hinduismo, budismo. Pues la Persia de Zoroastro también estaba presente y, con los partos y los escitas, esa civilización de las estepas se combinaba aquí con la inspiración griega para crear las alhajas más bellas que jamás salieron de manos de un orfebre. Cuando esos recuerdos no estaban olvidados aún, el Islam invadió la comarca para no abandonarla más. Excepto la influencia cristiana, todas las otras que empapan la civilización del Viejo Mundo están aquí reunidas. Lejanas fuentes han confundido sus aguas. Yo mismo, visitante europeo que medita sobre estas ruinas, doy testimonio de la tradición que faltaba. ¿Dónde mejor podría interrogarse el hombre del Viejo Mundo, que en este paraje que le presenta su microcosmos y, de esa manera, reconciliarse con su historia?

Vagaba una tarde por el recinto del Bhir Mound, delimitado por un talud de escombros. Esta modesta aldea, de la que sólo han subsistido sus basamentos, tampoco sobrepasa el nivel de las callejas geométricas por donde yo caminaba. Me parecía contemplar su plano desde muy alto o desde muy lejos, y esa ilusión, favorecida por la falta de vegetación, agregaba una profundidad más a la de la historia. En esas casas quizá vivieron los escultores griegos que seguían a Alejandro, creadores del arte de Gandhara, los cuales inspiraron a los antiguos budistas la audacia de representar a su dios. Un reflejo brillante a mis pies me detuvo: era de una piececita de plata, desprendida por las lluvias recientes, que llevaba la siguiente inscripción, en griego: *MENANDRU BASILEUS SOTEROS.* ¿Qué sería hoy de Occidente si la tentativa de unión entre el mundo mediterráneo y la India hubiera tenido un éxito durable? ¿El cristianismo, el Islam, hubieran existido? Me atormentaba sobre todo la presencia del Islam; no porque hubiera pasado los meses precedentes en un medio musulmán: aquí, frente a los grandes monumentos del arte grecobúdico, mis ojos y mi espíritu seguían abarrotados por el recuerdo de los palacios mongoles, a los que había dedicado las últimas semanas, en Delhi, Agra y Lahore. Mal informado sobre la historia y la literatura de Oriente, las obras se me imponían (como entre los pueblos primitivos a los cuales había llegado sin conocer su lengua) y me presentaban el único rasgo saliente al que yo podía referir mi reflexión.

Después de Calcuta, su bullente miseria y sus barrios sórdidos que parecen trasponer al plano humano la profusión enmohecedora de los trópicos, yo esperaba encontrar en Delhi la serenidad de la historia. De antemano me veía instalado, como en Carcasona o en Semur, en un hotel anticuado de paredes apolilladas, para soñar allí

al claro de luna; cuando me dijeron que tenía que elegir entre la nueva y la vieja ciudad, no dudé y designé al azar un hotel de la segunda. Cuál no fue mi sorpresa al verme conducido por un taxi, durante más de 30 kilómetros, a través de un paisaje informe que podía haber sido tanto un antiguo campo de batalla donde la vegetación dejaba ver las ruinas a raros intervalos como una obra abandonada. Cuando finalmente llegamos a la ciudad presuntamente antigua, la desilusión fue mayor: como todo lo demás, era un acantonamiento inglés. Los días siguientes me mostraron que en lugar de encontrar un pasado concentrado en un pequeño espacio, como en las ciudades europeas, Delhi se me aparecía como un matorral abierto a todos los vientos donde los monumentos estaban diseminados, igual que dados sobre una alfombra. Cada soberano había querido construir su propia ciudad, abandonando y demoliendo la precedente para utilizar los materiales. No había una sino doce o trece Delhi, perdidas a decenas de kilómetros unas de otras, a través de una llanura donde de vez en cuando se adivinaban túmulos, monumentos y tumbas. El Islam me desconcertaba por una actitud contradictoria con respecto a la nuestra y contradictoria en sí misma frente a la historia: la preocupación de fundar una tradición iba acompañada *de* un apetito destructor de todas las tradiciones anteriores. Cada monarca había querido crear lo imperecedero destruyendo la duración.

Así, pues, me apliqué, como un turista juicioso, a recorrer distancias enormes para visitar monumentos, cada uno de los cuales parecía construido en el desierto.

El Fuerte Rojo es más bien un palacio que combina aspectos del Renacimiento (por ejemplo, los mosaicos de *pietra dura)* con un embrión de estilo Luis xv que nos convence de haber nacido bajo influjos mongólicos. A pesar de la suntuosidad de los materiales y el refinamiento de la decoración, yo estaba insatisfecho. No había nada que arquitectónicamente diera la impresión de un palacio; más bien parecía una aglomeración de carpas montadas en un jardín que podía ser un campamento idealizado. Toda la imaginería parecía derivada de las artes textiles: baldaquines de mármol que recordaban los pliegues de una cortina, *jali,* que verdaderamente (y no metafóricamente) son «encajes de piedra». El dosel imperial de mármol es la copia de un dosel desmontable, de madera recubierta con colgaduras (tampoco, como su modelo, combina con la sala de audiencias). Aunque arcaica, la tumba de Humayún da al visitante ese sentimiento de malestar que resulta de la falta de un elemento esencial. El conjunto constituye una hermosa masa, cada detalle es exquisito, pero es imposible aprehender un lazo orgánico entre las partes y el todo.

La Gran Mezquita —*Jamma Masjid*—, que es del siglo xvii, conforma más al visitante occidental según la doble relación de estruc-

tura y color. Se puede casi admitir que ha sido concebida y deseada como un todo. Por 400 francos me mostraron los más antiguos ejemplares del Corán, un pelo de la barba del Profeta fijado por una pastilla de cera en el fondo de una caja de vidrio llena de pétalos de rosa, y sus sandalias. Un pobre fiel se acerca para gozar del espectáculo, pero el encargado lo aparta con horror. ¿Será porque no ha pagado los 400 francos, o porque la vista de esas reliquias está demasiado cargada de poder mágico para un creyente?

Para rendirse bajo el peso de esta civilización hay que ir a Agra. Se pueden decir muchas cosas del Taj Mahal y de su fácil encanto de tarjeta postal en colores. Se puede ironizar sobre la procesión de recién casados británicos a quienes se concedió el privilegio de pasar una luna de miel en el templo del lado de la derecha, de greda rosa, y sobre las solteronas no menos anglosajonas que recordarán tiernamente hasta su muerte el recuerdo de Taj centelleando bajo las estrellas y reflejando su sombra blanca sobre el Jamma. Es el 1900 de la India; pero cuando se piensa en ello, uno se da cuenta de que descansa sobre afinidades profundas más que sobre el azar histórico y la conquista. Sin duda, la India se europeizó alrededor de 1900 y ha conservado esa marca en su vocabulario y sus costumbres victorianas: *lozange* por caramelo, *commode* por inodoro. Pero, inversamente, se ve que esa época fue el «período hindú» de Occidente: lujo de los ricos, indiferencia frente a la miseria, gusto por las formas languidecientes y recargadas, sensualidad, amor por las flores y los perfumes, y también por los bigotes afilados, los lazos y *frou-frous.*

Cuando visité en Calcuta el célebre templo jaina construido en el siglo xix por un multimillonario, en un parque lleno de estatuas de material fundido embadurnado con plata, o de mármol esculpido por italianos torpes, creía descubrir, en ese pabellón de alabastro incrustado con un mosaico de espejos y todo impregnado de perfume, la imagen más ambiciosa de un prostíbulo de lujo que nuestros abuelos hubieran podido concebir en su primera juventud. Pero, reflexionando de esa manera, no increpaba a la India por construir templos parecidos a burdeles; más bien a nosotros mismos, que no encontramos en nuestra civilización otro sitio donde afirmar nuestra libertad y explorar los límites de nuestra sensualidad, que es la función misma de un templo. En los hindúes contemplaba nuestra exótica imagen, devuelta por esos hermanos indoeuropeos que se desarrollaron en otro clima, al contacto de civilizaciones diferentes, pero cuyas tentaciones íntimas son tan idénticas a las nuestras que en ciertos períodos, como en la época del 1900, suben también entre nosotros a la superficie.

Agra es completamente distinta; allí reinan otras sombras: las de la Persia medieval, las de Arabia erudita, en una forma que muchos juzgan convencional. Sin embargo, desafío a cualquier visitante que todavía conserve fresco su espíritu a que no se sienta conmo-

vido al franquear, junto con el recinto del Taj, las distancias y las edades poniéndose a nivel del universo de *Las Mil y Una Noches;* sin duda con menos sutilezas que el Itmadud Daulah, perla, joya, tesoro blanco, verde y amarillo; o en la rosada tumba de Akbar, habitada sólo por los monos, los loros y los antílopes, al final de un campo arenoso donde el verde muy pálido de las mimosas se funde con las virtudes del suelo: paisaje que en la tarde es animado por los loros verdes y los grajos color turquesa, el vuelo pesado de los pavos reales y las conferencias de los monos sentados al pie de los árboles.

Pero así como los palacios del Fuerte Rojo y como la tumba de Jahangir, en Lahore, el Taj ha quedado como la imitación en mármol de un andamio cubierto con paños. Aún se reconocen los mástiles destinados a llevar las colgaduras. Estas en Lahore se encuentran hasta copiadas en mosaico. Los pisos no se componen: se repiten. ¿Cuál es la razón profunda de esta indigencia en la que se adivina el origen del actual desdén de los musulmanes por las artes plásticas? En la Universidad de Lahore encontré a una dama inglesa, esposa de un musulmán, que dirigía el departamento de Bellas Artes. Sólo las muchachas están autorizadas a seguir el curso; la escultura está prohibida, la música es clandestina, la pintura es enseñada como un arte de recreación. Como la separación de la India y el Pakistán se hizo según la línea de demarcación religiosa, se ha asistido a una exasperación de la austeridad y del puritanismo. El arte, se dice aquí, «se ha refugiado en lo clandestino». No sólo se trata de permanecer fiel al Islam, sino más aún, de repudiar a la India: la destrucción de los ídolos renueva a Abraham, pero con una significación política y nacional completamente nueva. Pisoteando el arte, se abjura de la India.

Pues la idolatría —dando a esta palabra su sentido preciso, que indica la presencia del dios en su simulacro— se encuentra en la India siempre viva. Y también se encuentra viva en esas basílicas de cemento armado que se levantan en los alrededores de Calcuta, dedicadas a cultos recientes cuyos sacerdotes, con la cabeza rapada, los pies desnudos y vestidos con un velo amarillo, reciben detrás de su máquina de escribir en los muy modernos escritorios que rodean el santuario, ocupados en administrar los beneficios de la última gira misional por California, lo mismo que en los barrios bajos de Kali Ghat, «templo del siglo xvii», según me dicen los *business-like* (sacerdotes-cicerone) pero con placas de porcelana del siglo xix. A esa hora el santuario está cerrado; si vuelvo una mañana podré vislumbrar a la diosa, desde un lugar preciso que me indican, por la puerta entreabierta, entre dos columnas. Aquí, como en el gran templo de Krishna, a orillas del Ganges, el templo es el hotel de un dios, que sólo recibe los días de fiesta. El culto ordinario consiste en acampar en los corredores y en recoger de los sirvientes consagrados

los chismes relativos a las disposiciones del amo. Por lo tanto, me contento con vagar por los alrededores, en callejones atiborrados de mendigos que esperan el momento de ser alimentados a expensas del culto. Es la coartada de un comercio ávido —cromolitografías y estatuillas de yeso que representan las divinidades— con testimonios más directos por aquí y por allá: ese tridente rojo y esas piedras salientes, adosadas al tronco intestinal de un *banyan,* es Siva; ese altar, todo enrojecido, Lakshmi; ese árbol de cuyas ramas están suspendidas innumerables ofrendas —guijarros y pedazos de tela— está habitado por Ramakrishna, que cura a las mujeres estériles; y bajo este altar florido reina el dios del amor, Krishna.

A este arte religioso de pacotilla, pero increíblemente vivo, los musulmanes oponen su pintura única y oficial: Chagtai es un acuarelista inglés que se inspira en las miniaturas *rajput.* ¿Por qué el arte musulmán se desploma tan completamente cuando cesa su apogeo? Pasa sin transición del palacio al bazar. ¿No es una consecuencia del repudio de las imágenes? El artista, privado de todo contacto con lo real, perpetúa una convención tan exangüe que no puede ser rejuvenecida o fecundada. Está sostenida por el oro o se viene abajo. En Lahore, el erudito que me acompaña siente sólo desprecio por los frescos *sikh* que adornan el fuerte: *Too showy, no colour scheme, too crowded;* y sin duda, está muy lejos del fantástico cielo raso de espejos del Shish Mahal, que destella como un cielo estrellado; pero al igual que la India contemporánea, la mayoría de las veces se la compara con el Islam, es vulgar, ostentosa, popular y seductora.

A excepción de los fuertes, los musulmanes no han construido en la India más que templos y tumbas. Pero los fuertes eran palacios habitados, mientras que las tumbas y los templos son palacios desocupados. Aquí también se experimenta la dificultad que tiene el Islam para pensar la soledad. Para él, la vida es en primer lugar comunidad, la muerte se instala siempre en el marco de una comunidad, desprovista de participantes.

Hay un chocante contraste entre el esplendor de los mausoleos, sus vastas dimensiones, y la concepción mezquina de las piedras sepulcrales que encierran. Se trata de pequeñísimas tumbas, donde uno debe sentirse incómodo. ¿Para qué sirven esas salas, esas galerías que las rodean, de las que sólo gozarán los paseantes? La tumba europea está hecha a la medida de su habitante: el mausoleo no es frecuente y el arte y el ingenio se ejercen sobre la tumba misma, para hacerla suntuosa y confortable al que yace en ella.

En el Islam la tumba se divide en un mausoleo espléndido, que no es aprovechado por el muerto, y una tumba mezquina dividida a su vez en un cenotafio visible y una sepultura escondida, donde el muerto parece estar prisionero. El problema del reposo del más allá encuentra una solución dos veces contradictoria: por una parte, con-

fort extravagante e ineficaz, por otra, falta de confort real; y el primero aporta una compensación al segundo. ¿No es la imagen de la civilización musulmana, la cual asocia los refinamientos más raros: palacios de piedras preciosas, fuentes de agua de rosa, comidas recubiertas de hojas de oro, tabaco mezclado con perlas molidas, que sirven para cubrir la rusticidad de las costumbres y la beatería que impregna el pensamiento moral y religioso?

En el plano estético, el puritanismo islámico renuncia a abolir la sensualidad y se contenta con reducirla a sus formas menores —perfumes, encajes, bordados y jardines—. En el plano moral se choca con el mismo equívoco; una tolerancia que se exhibe a expensas de un proselitismo cuyo carácter compulsivo es evidente. De hecho, el contacto con los no musulmanes los angustia. Su género de vida provinciano se perpetúa bajo la amenaza de otros géneros de vida, más libres y flexibles que el suyo, y susceptibles de alterarlo por su sola contigüidad.

Antes que hablar de tolerancia, valdría más decir que esa tolerancia, en la medida en que existe, es una perpetua victoria sobre ellos mismos. Preconizándola, el Profeta los ubicó en una situación de crisis permanente, que resulta de la contradicción entre el alcance universal de la revelación y la admisión de la pluralidad de fes religiosas. Allí hay una situación «paradójica» en el sentido pavloviano, generadora de ansiedad, por una parte, y de complacencia en sí misma por otra, ya que se creen capaces de superar semejante conflicto gracias al Islam. Por otra parte, es en vano: como lo hacía notar ante mí una vez un filósofo indio, los musulmanes se enorgullecen de profesar el valor universal de grandes principios: libertad, igualdad, tolerancia, y revocan el crédito que pretenden afirmando al mismo tiempo que son los únicos en practicarlos.

Un día, en Karachi, me encontraba en compañía de sabios musulmanes, universitarios o religiosos. Oyéndolos cómo se jactaban de la superioridad de su sistema, me impresionaba comprobar la insistencia con que volvían a un solo argumento: su *simplicidad.* La legislación islámica en materia de herencia es mejor que la hindú porque es más simple. Si se quiere torcer la prohibición tradicional del préstamo a interés basta con establecer un contrato de sociedad entre el depositario y el banquero, y el interés se resolverá en una participación del primero en las empresas del segundo. En cuanto a la reforma agraria, se aplicará la ley musulmana a la sucesión de las tierras laborables hasta que estén lo suficientemente divididas, después se la dejará de aplicar —ya que no es artículo de dogma— para evitar una parcelación excesiva: *There are so many ways and means...*

Todo el Islam parece ser, en efecto, un método para desarrollar en el espíritu de los creyentes conflictos insuperables, a riesgo de salvarlos después proponiéndoles soluciones de una gran simplicidad

(pero demasiado grande). Con una mano se los precipita, con la otra se los detiene al borde del abismo. ¿Os inquieta la virtud de vuestras esposas e hijas mientras estáis en campaña? Nada más simple: veladlas y enclaustradlas. Así es como se llega a la *burkah* moderna, semejante a un aparato ortopédico, con su corte complicado, sus rejas de pasamanería para la visión, sus botones a presión y sus trencillas y la pesada tela de que está confeccionada para adaptarse exactamente a los contornos del cuerpo humano disimulándolo lo mejor posible. Pero, de esta manera, la barrera de la preocupación sólo se ha desplazado; ahora, será suficiente con que alguien roce a vuestra mujer para deshonraros, os atormentaréis más aún. Una franca conversación con jóvenes musulmanes enseña dos cosas: primero, que están obsesionados por el problema de la virginidad prenupcial y de la fidelidad ulterior; seguidamente, que la *pardah,* es decir la segregación de las mujeres, en un sentido obsta a las intrigas amorosas pero en otros las favorece, por la atribución de un mundo propio a las mujeres, del que sólo ellas conocen los vericuetos. Desvalijadores de harenes en su juventud, tienen buenas razones para volverse sus guardianes una vez casados.

Los hindúes y los musulmanes de la India comen con los dedos. Los primeros, delicada y ligeramente, tomando la comida en un trozo de *chapati* —se llama así a esas anchas *crepés* rápidamente cocidas en el lado interior de una vasija hundida en el suelo y con una tercera parte llena de brasas—. Entre los musulmanes, comer con los dedos llega a ser un sistema: ninguno toma los huesos para roer la carne. Con la única mano utilizable (la izquierda es impura porque está reservada a las abluciones íntimas), se soban y arrancan los pedazos; y cuando se tiene sed, la mano grasosa empuña el vaso. Observando esas maneras en la mesa, que están de acuerdo con las otras pero que desde el punto de vista occidental parecen una ostentación de negligencia, uno se pregunta hasta qué punto la costumbre, más que un vestigio arcaico, no es resultado de una reforma deseada por el Profeta: —«No hagáis como los otros pueblos, que comen con cuchillo»— inspirada por la misma preocupación, inconsciente sin duda, de infantilización sistemática, de imposición homosexual de la comunidad, que se ve en la promiscuidad de los rituales de pureza después de la comida; allí todo el mundo se lava las manos, hace gárgaras, eructa y escupe en la misma jofaina, poniendo en común, en medio de una indiferencia terriblemente *autista,* el mismo miedo a la impureza asociado al mismo exhibicionismo. La voluntad de confundirse está, por otra parte, acompañada por la necesidad de singularizarse como grupo; de ahí la institución de la *pardah:* «¡Que vuestras mujeres estén veladas para que se las distinga de las otras!».

La fraternidad islámica descansa sobre una base cultural y religiosa. No tiene ningún carácter económico o social. Ya que tenemos

el mismo Dios, el buen musulmán será quien comparta su *huka* con el barrendero. En efecto, el mendigo es mi hermano: en este sentido, sobre todo, compartimos fraternalmente la misma aprobación de la desigualdad que nos separa. De aquí estas dos especies sociológicamente tan notables: el musulmán germanófilo y el alemán islamizado. Si un cuerpo de guardia pudiera ser religioso, el Islam parecería su religión ideal: estricta observancia del reglamento (plegarias cinco veces por día, cada una de las cuales incluye cincuenta genuflexiones), revistas de detalle y cuidados de limpieza (las abluciones rituales), promiscuidad masculina en la vida espiritual tanto como en el cumplimiento de funciones orgánicas; y nada de mujeres.

Esos ansiosos son también hombres de acción. Presos entre sentimientos incompatibles, compensan la inferioridad que sienten por medio de formas tradicionales de sublimación que desde siempre se asocian al alma árabe: celos, orgullo, heroísmo. Pero esa voluntad de estar en sí, ese espíritu localista, aliado a un desarraigo crónico (el *urudu* es una lengua bien llamada: «de campamento») que se halla en el origen de la formación del Pakistán, se explican muy imperfectamente por una comunidad de fe religiosa y por una tradición histórica. Es un hecho social actual y que debe ser interpretado como tal: drama de conciencia colectiva que ha obligado a millones de individuos a una elección irrevocable, al abandono de sus tierras, a menudo de su fortuna, de sus padres, de su profesión, de sus proyectos para el futuro, del suelo de sus antepasados y de sus tumbas, para quedarse entre musulmanes, y porque sólo se sienten cómodos entre musulmanes.

Gran religión que se funda no tanto sobre la evidencia de una revelación como sobre la impotencia de entablar lazos afuera. Frente a la benevolencia universal del budismo, al deseo cristiano de diálogo, la intolerancia musulmana adopta una forma inconsciente en los que se hacen culpables de ella; pues si bien no tratan siempre de llevar a otro, de manera brutal, a compartir su verdad, son sin embargo incapaces (y es lo más grave) de soportar la existencia de otro como otro. Para ellos el único medio de ponerse al abrigo de la duda y de la humillación consiste en un «anonadamiento» del otro considerado como testigo de otra fe y de otra conducta. La fraternidad islámica es la inversa de una exclusión de los infieles que no se puede confesar, pues reconocerla como tal equivaldría a recononocer a aquéllos como existentes.

CAPITULO 40 VISITA AL KYONG

Conozco demasiado bien las razones de ese malestar que sentí frente al Islam: en él vuelvo a encontrar el universo del que vengo; el Islam es el Occidente de Oriente. Más precisamente aún, tuve que encontrar al Islam para medir el peligro que amenaza hoy al pensamiento francés. No perdono a aquél el hecho de presentarme nuestra imagen, de obligarme a comprobar hasta qué punto Francia se está convirtiendo en musulmana. Tanto entre los musulmanes como entre nosotros observo la misma actitud libresca, el mismo espíritu utópico y esa convicción obstinada de que basta con zanjar los problemas en el papel para desembarazarse inmediatamente de ellos. Al abrigo de un racionalismo jurídico y formalista, nos construimos igualmente una imagen del mundo y de la sociedad donde todas las dificultades se justifican con una lógica artificiosa, y no nos damos cuenta de que el universo ya no se compone de los objetos de que hablamos. Como el Islam, que se ha congelado en su contemplación de una sociedad que fue real hace siete siglos y para cuyos problemas concibió entonces soluciones eficaces, nosotros ya no llegamos a pensar fuera de los marcos de una época, acabada desde hace un siglo y medio, que fue aquella en la que supimos estar de acuerdo con la historia, aunque demasiado brevemente, pues Napoleón, ese Mahoma de Occidente, fracasó allí donde el otro triunfó. Paralelamente al mundo islámico, la Francia de la Revolución sufre el destino de los revolucionarios arrepentidos, que es el de transformarse en los conservadores nostálgicos del estado de cosas en relación con el cual se situaron una vez en el sentido del movimiento.

Frente a pueblos y culturas que aún dependen de nosotros, somos prisioneros de la misma contradicción que sufre el Islam en presencia de sus protegidos y del resto del mundo. No concebimos que principios que fueron fecundos para asegurar nuestro propio florecimiento no sean venerados por los otros hasta el punto de incitarlos a renunciar a ellos para su uso propio: tan grande nos parece que debiera ser su reconocimiento hacia nosotros por haberlos concebido primero. Así, el Islam, que en el Cercano Oriente fue

el inventor de la tolerancia, no perdona a los no musulmanes el que no abjuren su fe por la de ellos, porque ella tiene sobre todas las otras la superioridad aplastante de respetarlas. La paradoja es, en nuestro caso, que la mayoría de nuestros interlocutores son musulmanes y que el espíritu molar que nos anima a unos y a otros presenta demasiados rasgos comunes para no oponernos. En el plano internacional, se entiende; pues esos desacuerdos son lo propio de dos burguesías que se enfrentan. La opresión política y la explotación económica no tienen derecho de ir a buscar excusas entre sus víctimas. Si, empero, una Francia de 45 millones de habitantes se abriera ampliamente sobre la base de la igualdad de derechos para admitir a 25 millones de ciudadanos musulmanes, en gran proporción analfabetos, no daría un paso más audaz que aquel al que América debe el hecho de no ser una pequeña provincia del mundo anglosajón. Cuando los ciudadanos de Nueva Inglaterra decidieron, hace un siglo, autorizar la inmigración proveniente de las regiones más atrasadas de Europa y de las capas sociales más desheredadas y dejarse cubrir por esa ola, hicieron y ganaron una apuesta, cuya postura era tan grave como la que nosotros nos rehusamos a arriesgar.

¿Lo podremos alguna vez? Dos fuerzas regresivas que se agregan, ¿ven invertirse su dirección? ¿Nos salvaremos a nosotros mismos o más bien no consagraremos nuestra perdición si, reforzando nuestro error con su simétrico, nos resignamos a estrechar el patrimonio del Viejo Mundo a esos diez o quince siglos de empobrecimiento espiritual cuyo teatro y agente ha sido su mitad occidental? Aquí, en Táxila, en esos monasterios budistas en los que la influencia griega ha hecho brotar estatuas, me enfrento a esa oportunidad fugitiva que tuvo nuestro Viejo Mundo, de seguir siendo uno; la escisión no se ha cumplido aún. Otro destino es posible, precisamente el que el Islam impide levantando su barrera entre un Occidente y un Oriente que, sin él, quizá no hubieran perdido su arraigo al suelo común donde se hunden sus raíces.

Sin duda, en ese fondo oriental, el Islam y el budismo se han opuesto cada uno a su manera, oponiéndose uno al otro. Pero para comprender su relación no hay que comparar al Islam y al budismo encarándolos según la forma histórica que asumían cuando entraron en contacto; pues uno tenía entonces cinco siglos de existencia y el otro cerca de veinte. A pesar de esta distancia, ambos deben ser restituidos a su floración que, para el budismo, se respira tan fresca delante de sus primeros monumentos como cerca de sus más humildes manifestaciones de hoy.

Mi recuerdo se resiste a disociar los templos campesinos de la frontera birmana y las estelas de Bhárhut, que datan del siglo II antes de nuestra era, cuyos fragmentos dispersos se encuentran en Calcuta y Delhi. Las estelas ejecutadas en una época y en una región donde la influencia griega no se había ejercido aún me tra-

jeron un primer motivo de sobrecogimiento; al observador europeo se le aparecen como fuera de los lugares y las edades, como si sus escultores, poseedores de una máquina para suprimir el tiempo, hubieran concentrado en su obra 3 000 años de historia del arte y, ubicados a igual distancia entre Egipto y el Renacimiento, hubieran llegado a captar en el momento una evolución que comienza en una época que ellas no pudieron conocer y concluye al término de otra no comenzada aún. Si existe un arte eterno, es éste. ¿Se remonta a cinco milenios? ¿es de ayer? No lo sabemos. Pertenece a las pirámides y a nuestras casas: los formas humanas esculpidas en esa piedra rosada de grano apretado podrían desprenderse y mezclarse con nuestra sociedad. Ninguna estatuaria procura un sentimiento más profundo de paz y familiaridad que ésta, con sus mujeres castamente impúdicas y su sensualidad maternal que se complace en la oposición de las madres-amantes y de las muchachas enclaustradas, que se oponen ambas a las amantes enclaustradas de la India no búdica: femineidad plácida y como liberada del conflicto de los sexos, que es evocado también, por otra parte, por los bonzos de los templos, quienes con su cabeza rapada se confunden con las monjas en una especie de tercer sexo, medio parásito, medio prisionero.

Si el budismo intenta, como el Islam, dominar la falta de mesura de los cultos primitivos, es gracias al apaciguamiento unificante que lleva en sí la promesa de retorno al seno materno; por ese sesgo, reintegra el erotismo después de haberlo liberado del frenesí y de la angustia. Por el contrario, el Islam se desarrolla según una orientación masculina. Enclaustrando a las mujeres, echa el cerrojo al seno materno: del mundo de las mujeres, el hombre ha hecho un mundo cerrado. Por ese medio, sin duda, espera también ganar el sosiego; pero pagando la prenda de exclusiones: la de las mujeres, fuera de la vida social, y la de los infieles, fuera de la comunidad espiritual. El budismo concibe más bien ese sosiego como una fusión: con la mujer, con la humanidad, y como una representación asexuada de la divinidad.

No se podría imaginar un contraste más acentuado que el del Sabio y el Profeta. Ni uno ni otro son dioses: ése es su único punto común. En todos los demás aspectos se oponen: uno casto, el otro potente, con sus cuatro esposas; uno andrógino, el otro barbudo; uno pacífico, el otro belicoso; el uno ejemplar, el otro mesiánico. Pero, además, los separan 1 200 años; y la desgracia del pensamiento occidental es que el cristianismo, que nacido más tarde hubiera podido operar su síntesis, haya aparecido «antes de tiempo», no como una conciliación *a posteriori* de dos extremos, sino como paso de uno al otro: término medio de una serie destinada por su lógica interna, por la geografía y por la historia, a desarrollarse desde entonces en el sentido del Islam; ya que este último —los musulmanes triunfan en este aspecto— representa la forma más evolucionada del

pensamiento religioso, aunque sin ser la mejor; hasta diría que por esta *razón* es la más inquietante de las tres.

Los hombres han hecho tres grandes tentativas religiosas para liberarse de la persecución de los muertos, de la malevolencia del más allá y de las angustias de la magia. Separados por el intervalo aproximado de medio milenio, han concebido sucesivamente el budismo, el cristianismo y el Islam; y asombra que cada etapa, lejos de marcar un progreso sobre la precedente, muestre más bien un retroceso. No hay más allá para el budismo; allí todo se reduce a una crítica radical, como nunca más la humanidad será capaz de hacerla, al término de la cual el sabio desemboca en un rechazo del sentido de las cosas y de los seres: disciplina que anula el universo y que se anula a sí misma como religión. Cediendo nuevamente al miedo, el cristianismo restablece el otro mundo, sus esperanzas, sus amenazas y su juicio final. Al Islam no le queda más remedio que encadenar éste a aquél: el mundo temporal y el mundo espiritual se encuentran reunidos. El orden social se adorna con los prestigios del orden sobrenatural, la política se vuelve teología. Al fin de cuentas, se han reemplazado espíritus y fantasmas, a quienes la superstición no llegaba a dar vida, por maestros demasiado reales, a los cuales se les permite, además, monopolizar un más allá que agrega su peso al peso ya aplastante del aquí.

Este ejemplo justifica la ambición del etnógrafo: remontarse siempre a las fuentes. El hombre sólo crea verdaderamente al comienzo; en cualquier campo de que se trate, sólo el primer paso es íntegramente válido. Los que siguen titubean y se arrepienten, se esmeran en recuperar palmo a palmo el territorio superado. Florencia —que visité antes que Nueva York— no me sorprendió al principio: en su arquitectura y en sus artes plásticas me parecía Wall Street en el siglo xv. Comparando los primitivos con los maestros del Renacimiento, y los pintores de Siena con los de Florencia, tenía el sentimiento de una decadencia: ¿qué han hecho, pues, los últimos sino exactamente todo lo que no habría que haber hecho? Y, sin embargo, siguen siendo admirables. La grandeza que se encuentra en sus comienzos es tan cierta que hasta los errores, a condición de ser nuevos, nos abruman también con su belleza.

Hoy contemplo a la India por encima del Islam; pero la India del Budha, antes de Mahoma, quien, para mí, europeo, y porque soy europeo, se eleva entre nuestra reflexión y las doctrinas más próximas a ella, como el burdo aguafiestas que separa las manos de Oriente y Occidente interrumpiendo una ronda que las destinaba a unirse. ¡Qué error iba yo a cometer siguiendo a esos musulmanes que se proclaman cristianos y occidentales y ubican en su Oriente la frontera entre los dos mundos! Ambos mundos están más próximos de lo que ninguno de los dos lo está de su anacronismo. La evolución racional es inversa a la de la historia: el Islam

ha cortado en dos un mundo más civilizado. Lo que le parece actual pertenece a una época ya pretérita, vive en un desplazamiento milenario. Ha sabido cumplir una obra revolucionaria; pero, como ésta se aplicaba a una fracción retrasada de la humanidad, inseminando lo real esterilizó lo virtual: ha determinado un progreso que es el reverso de un proyecto.

Que Occidente se remonte a las fuentes de su desgarramiento: interponiéndose entre el budismo y el cristianismo, el Islam nos islamizó cuando Occidente se dejó llevar por las Cruzadas, oponiéndose a él y entonces imitándolo en vez de entregarse —si el Islam no hubiese existido— a una lenta osmosis con el budismo, que nos hubiera cristianizado más y en un sentido tanto más cristiano cuanto que nos habríamos remontado más allá del mismo cristianismo. Entonces fue cuando el Occidente perdió su oportunidad de seguir siendo fecundo.

A la luz de todo esto, comprendo mejor el equívoco del arte mongol. La emoción que inspira nada tiene de arquitectónico: viene de la poesía y de la música. Pero, ¿no es por las razones que acabamos de ver que el arte musulmán debía continuar fantasmagórico? «Un sueño de mármol», se dice del Taj Mahal; esta fórmula de Baedeker encubre una verdad muy profunda. Los mongoles han soñado su arte, han creado literalmente palacios de sueños; no han construido, sino transcrito. Así, esos monumentos pueden turbar simultáneamente por su lirismo y por su aspecto hueco que es el de los castillos de naipes o de conchas. Más que palacios sólidamente fijados a la tierra, son maquetas que vanamente tratan de alcanzar la existencia por la rareza y la dureza de sus materiales.

En los templos de la India, el ídolo *es* la divinidad; allí donde ella reside, su presencia real hace del templo algo precioso y temible, y justifica las precauciones devotas: las llaves en las puertas, salvo en los días de recepción del dios.

Ante esta concepción, el Islam y el budismo reaccionan de distinta manera. El primero excluye los ídolos y los destruye, sus mezquitas están vacías, sólo las anima la congregación de los creyentes. El segundo sustituye los ídolos por las imágenes y no tiene empacho en multiplicar las segundas, pues ninguna es efectivamente el dios sino su evocación, y el número mismo favorece la obra de la imaginación. Al lado del santuario hindú que aloja un ídolo, la mezquita está desierta —sólo hay hombres— y el templo budista abriga multitud de efigies. Los centros grecobúdicos, por donde se camina a duras penas en medio de un criadero de estatuas, de capillas y de pagodas, anuncian al humilde *kyong* de la frontera birmana, donde están alineadas figurillas todas semejantes y fabricadas en serie.

Me encontraba en una aldea mogh del territorio Chittagong, en el mes de setiembre de 1950; desde hacía varios días miraba a las mujeres, cada mañana llevando al templo la comida de los bonzos:

durante la siesta oía los golpes de gong que escandían las plegarias y las voces infantiles que canturreaban el alfabeto birmano. El *kyong* estaba situado en el límite de la aldea, en la cima de una colinita arbolada como las que los pintores tibetanos gustan representar en los paisajes de lejanías. A su pie se encontraba el *jedi,* es decir, la pagoda, reducida en esa pobre aldea a una construcción circular de tierra que se elevaba en siete plataformas concéntricas ubicadas en gradas, en un cercado cuadrado, hecho con un enrejado de bambú. Nos descalzamos para subir la pendiente, cuya fina arcilla empapada resultaba suave para nuestros pies desnudos. A ambos lados de la cuesta se veían las plantas de ananás arrancadas la víspera por los lugareños, ofendidos de que sus sacerdotes se permitieran cultivar frutos, pues la población laica subvenía a sus necesidades. La cima presentaba el aspecto de una placita rodeada, por tres lados, de galpones de paja que guardaban grandes objetos de bambú con tensos papeles multicolores —como barriletes— destinados a adornar las procesiones. En el último costado se eleva el templo, sobre pilotes, como las chozas de la aldea; se diferenciaba de éstas por sus mayores dimensiones y por su cuerpo cuadrado, con un techo de paja, que dominaban la construcción principal. Después de nuestro ascenso por el barro, las abluciones prescritas parecían completamente naturales y desprovistas de significación religiosa. Entramos. La única luz venía desde lo alto (del farol formado por el casco central, exactamente encima del altar, de donde pendían estandartes, paños o esteras), y se filtraba a través de la paja de las paredes. Unas cincuenta estatuillas de latón fundido estaban sobre el altar, a cuyo lado pendía un gong; en los muros se veían algunas cromolitografías piadosas y una cabeza de ciervo. El piso de gruesos bambúes hendidos y trenzados, brillante por el frotamiento de los pies desnudos, era, bajo nuestros pasos, más suave que una alfombra. Reinaba una apacible atmósfera de granja y el aire tenía olor a heno. Esta sala simple y espaciosa que parecía una molienda vacía, la cortesía de dos bonzos de pie junto a sus jergones, que descansaban sobre una armazón, la conmovedora dedicación con que habían sido reunidos o confeccionados los accesorios del culto, todo contribuía a aproximarse más que nunca a la idea que podía hacerme de un santuario. «Usted no tiene por qué hacer como yo», me dice mi compañero mientras se arrodilla cuatro veces delante del altar; y yo respeté esa opinión. Pero era menos por amor propio que por discreción: él sabía que yo no pertenecía a su confesión y yo tendría miedo de abusar de los gestos rituales haciéndole creer que los consideraba como convenciones: por una vez no me hubiera sentido molesto cumpliéndolas. Entre ese culto y yo no se introducía ninguna desinteligencia. Aquí no se trataba de inclinarme ante ídolos o de adorar un pretendido orden sobrenatural, sino sólo de rendir homenaje a la reflexión decisiva que un pensador, o la sociedad

que creó su leyenda, siguió hace 25 siglos, y a la cual mi civilización no podía contribuir más que confirmándola.

En efecto, ¿qué otra cosa he aprendido de los maestros que he escuchado, de los filósofos que he leído, de las sociedades que he visitado y de esa ciencia misma de la que Occidente se enorgullece, sino mendrugos de lecciones que, unas junto a otras, reconstituyen la meditación del Sabio al pie del árbol? Todo esfuerzo por comprender destruye el objeto al cual nos hemos aferrado, en provecho de un objeto de otra naturaleza; reclama de nuestra parte un nuevo esfuerzo, que anula en provecho de un tercero, y así sucesivamente hasta que alcanzamos la única presencia duradera, que es aquella donde se desvanece la distinción entre el sentido y la ausencia de sentido: la misma de la cual partimos. He aquí que hace 2 500 años los hombres han descubierto y formulado esas verdades. Desde entonces no hemos encontrado nada sino —tanteando una después de otra todas las salidas— otras tantas demostraciones suplementarias de la conclusión a la cual hubiéramos querido escapar.

Sin duda, también me doy cuenta de los peligros de una resignación demasiado temprana. Esta gran religión del no-saber no se funda sobre nuestra incapacidad de comprender. Atestigua nuestra aptitud, nos educa hasta el punto en que descubrimos la verdad bajo la forma de una exclusión mutua del ser y del conocer. Por una audacia suplementaria, ha reducido —sólo ella y el marxismo— el problema metafísico al de la conducta humana. Su cisma se declaró en el plano sociológico: la diferencia fundamental entre el Grande y el Pequeño Vehículo es la de saber si la salvación de uno sólo depende o no de la salvación de toda la humanidad.

Sin embargo, las soluciones históricas de la moral budista nos enfrentan a una fría alternativa: quien ha respondido por la afirmativa a la pregunta precedente se encierra en un monasterio, el otro se satisface a poca costa por la práctica de una egoísta virtud.

Pero la injusticia, la miseria y el sufrimiento existen; proporcionan un término mediador a esa elección. No estamos solos y no depende de nosotros permanecer ciegos y sordos a los hombres o confesar la humanidad exclusivamente en nosotros mismos. El budismo puede mantener su coherencia aceptando responder a los llamados de afuera. Quizá también, en una vasta región del mundo, haya encontrado el eslabón de la cadena que faltaba. Pues, si el último momento de la dialéctica que lleva a la iluminación es válido, entonces todos los otros que le preceden y se le asemejan también lo son. El rechazo total del sentido es el término de una serie de etapas de las cuales cada una conduce de un menor sentido a uno mayor. El último paso, que necesita de los otros para cumplirse, los convalida a todos. A su modo, y en su plano, cada uno corresponde a una verdad. Entre la crítica marxista que libera al hombre de sus primeras cadenas —enseñándole que el sentido aparente de su condición se des-

vanece desde que acepta ampliar el objeto que considera— y la crítica budista que es coronada por la Liberación, no hay oposición ni contradicción. Ambas hacen la misma cosa a niveles diferentes. El paso entre los dos extremos está garantizado por todos los procesos del conocimiento que la humanidad ha podido cumplir en el espacio de dos milenios gracias a un movimiento de pensamiento indisoluble que va de Oriente a Occidente y se desplazó del uno hacia el otro (quizá tan sólo para confirmar su origen). Como las creencias y las supersticiones se disuelven cuando se encaran las relaciones reales entre los hombres, la moral cede a la historia, las formas fluidas dan lugar a las estructuras, y la creación a la nada. Basta con replegar el decurso inicial sobre sí mismo para descubrir su simetría; sus partes pueden superponerse: las etapas franqueadas no destruyen el valor de las que las preparan, sino que, por el contrario, lo comprueban.

Desplazándose en su marco, el hombre transporta consigo todas las posiciones que ya ha ocupado, todas las que ocupará. Está simultáneamente en todas partes, es una muchedumbre que avanza de frente, recapitulando a cada instante una totalidad de etapas. Pues vivimos en varios mundos, cada uno más verdadero que el que al contiene, y él mismo falso en relación al que lo engloba. Los unos se conocen por la acción, los otros se viven pensándolos, pero la contradicción aparente que concierne a su coexistencia se resuelve en la coacción, que sufrimos, de otorgar un sentido a los más próximos y rehusárselo a los más lejanos; mientras que la verdad está en una dilatación progresiva del sentido, pero en orden inverso y llevada hasta la explosión.

Como etnógrafo, dejo entonces de ser el único que sufre una contradicción que es la de la humanidad entera y que lleva su razón en sí. La contradicción permanece solamente cuando aislo los extremos: ¿para qué sirve actuar, si el pensamiento que guía la acción conduce al descubrimiento de la ausencia de sentido? Pero este descubrimiento no es inmediatamente accesible: tengo que pensarlo y no puedo pensarlo de golpe. Ya sean doce las etapas, como en la *Boddhi,* ya sean más o sean menos, existen todas juntas, y para llegar hasta el fin estoy perpetuamente llamado a vivir situaciones que exigen todas algo de mí: me debo a los hombres como me debo al conocimiento. La historia, la política, el universo económico y social, el mundo físico y el cielo mismo, me rodean de círculos concéntricos de los cuales no puedo evadirme por el pensamiento sin conceder a cada uno de ellos una parte de mi persona. Así como el guijarro, que golpea una onda y llena su superficie de círculos al atravesarla para alcanzar el fondo debo antes lanzarme al agua.

El mundo comenzó sin el hombre y terminará sin él. Las instituciones, las costumbres y los usos, que yo habré inventariado en el transcurso de mi vida, son la eflorescencia pasajera de una creación

en relación con la cual quizá no posean otro sentido que el de permitir a la humanidad cumplir allí su papel. Lejos de que ese papel le marque un lugar independiente, y de que el esfuerzo del hombre —aun condenado— consista en oponerse vanamente a una decadencia universal, aparece él mismo como una máquina, quizá más perfeccionada que las otras, que trabaja por la disgregación de un orden original y precipita una materia poderosamente organizada hacia una inercia siempre mayor, que un día será definitiva. Desde que comenzó a respirar y a alimentarse hasta la invención de los instrumentos termonucleares y atómicos, pasando por el descubrimiento del fuego —y salvo cuando se reproduce a sí mismo— el hombre no ha hecho nada más que disociar alegremente millares de estructuras para reducirlas a un estado donde ya no son susceptibles de integración. Sin duda, ha construido ciudades y ha cultivado campos; pero, cuando se piensa en ello, esas realizaciones son máquinas destinadas a producir inercia a un ritmo y en una proporción infinitamente más elevados que la cantidad de organización que implican. En cuanto a las creaciones del espíritu humano, su sentido sólo existe en relación con éste y se confundirán en el desorden cuando haya desaparecido. Así, la civilización, tomada en su conjunto, puede ser descrita como un mecanismo prodigiosamente complejo donde nos gustaría ver la oportunidad que nuestro universo tendría de sobrevivir si su función no fuera la de fabricar lo que los físicos llaman entropía, es decir, inercia. Cada palabra intercambiada, cada línea impresa, establece una comunicación entre dos interlocutores equilibrando un nivel que se caracterizaba antes por una diferencia en la información, y por lo tanto una organización mayor. Antes que «antropología» habría que escribir «entropología» como nombre de una disciplina dedicada a estudiar ese proceso de desintegración en sus manifestaciones más elevadas.

Sin embargo, existo. No ciertamente como individuo; pues ¿qué soy desde ese punto de vista, sino la postura, a cada instante cuestionada, de la lucha entre otra sociedad, formada por algunos millares de células nerviosas que se cobijan bajo el hormiguero del cráneo, y mi cuerpo, que les sirve de robot? Ni la psicología, ni la metafísica, ni el arte, pueden servirme de refugio, mitos pasibles ahora también en su interior de un nuevo tipo de sociología que nacerá algún día y que no será con ellos más benevolente que la otra. El yo no es digno sólo de odio: no hay distancia entre un *nosotros* y un *nada*. Y si opto finalmente por ese nosotros, aunque se reduzca a una apariencia, es que, a menos que me destruya —acto que suprimiría las condiciones de la opción—, no tenga más que una elección posible entre esa apariencia y nada. Ahora bien, basta con que elija para que, por esta misma elección, yo asuma sin reservas mi condición de hombre: liberándome por ello de un orgullo intelectual cuya vanidad mido por la de su objeto, acepto también subordinar sus pre-

tensiones a las exigencias objetivas de la liberación de una multitud a quien se niegan siempre los medios para tal opción.

Si el individuo ya no está solo en el grupo y cada sociedad ya no está sola entre las cosas, el hombre no está solo en el universo. Cuando el arco iris de las culturas humanas termine de abismarse en el vacío perforado por nuestro furor, en tanto que estemos allí y que exista un mundo, ese arco tenue que nos une a lo inaccesible permanecerá, mostrando el camino inverso al de nuestra esclavitud, cuya contemplación —a falta de recorrerlo— procura al hombre el único favor que sabe merecer: suspender la marcha, retener el impulso que lo constriñe a obturar una tras otra las fisuras abiertas en el muro de la necesidad y acabar su obra al mismo tiempo que cierra su prisión; ese favor que toda sociedad codicia cualesquiera sean sus creencias, su régimen político y su nivel de civilización, donde ella ubica su descanso, su placer, su reposo y su libertad, oportunidad esencial para la vida, de *desprenderse y* que consiste —¡adiós salvajes! ¡adiós viajes!— durante los breves intervalos en que nuestra especie soporta suspender su trabajo de colmena, en aprehender la esencia de lo que fue y continúa siendo más acá del pensamiento y más allá de la sociedad: en la contemplación de un mineral más bello que todas nuestras obras, en el perfume, más sabio que nuestros libros, respirado en el hueco de un lirio, o en el guiño cargado de paciencia, de serenidad y de perdón recíproco que un acuerdo involuntario permite a veces intercambiar con un gato.

12 de octubre de 1954 - 5 de marzo de 1955.